# Cataphatic Emptiness

## rGyal-tshab on the Buddha-essence Theory of Asaṅga's *Ratnagotravibhāgavyākhyā*

Bo Jiang

Submitted in partial fulfillment of the
requirements for the degree
of Doctor of Philosophy
in the Graduate School of Arts and Sciences

COLUMBIA UNIVERSITY

2008

ABSTRACT

Cataphatic Emptiness

rGyal-tshab on the Buddha-essence Theory of Asaṅga's *Ratnagotravibhāgavyākhā*

Bo Jiang

This doctoral dissertation studies the *Ratnagotravibhāga* (*Uttaratantra*), the only surviving Indian Buddhist treatise on the Buddha-essence doctrine, by way of one of its major Tibetan commentaries, rGyal-tshab Dar-ma-rin-chen (1364-1432)'s *Theg pa chen po rGyud bla ma'i ṭīkā*. This project consists of three parts: a special edition of the first chapter of the *Theg pa chen po rGyud bla ma'i ṭīkā*, an English translation of the selected sections of that commentary, and a comparative analysis which follows six distinct lines of inquiry.

The six lines are: rGyal-tshab's doctrinal classification of the text; his critiques of absolutism, skepticism, and quietism in connection with diverse interpretations of the Buddha-essence doctrine in Tibetan traditions as well as a tentative comparison with critiques of the theory of "Original- enlightenment" in modern Chinese Buddhism; his analysis of the title of Tibetan version and the structure of the text; rGyal-tshab's philosophical positions on reality, Element, and natural luminosity of the mind; his expositions of the tripartite Buddha-essence, its ten aspects, and the eighteen similes; and the notion "spiritual gene" understood by dGe-lugs-pas.

This comparative approach will provide a broader synthetic understanding of the role that Buddha-essence played as a doctrinal genre in Tibetan intellectual history.

TABLE OF CONTENTS

List of Tables v

Acknowledgments vi

Technical Notes vii

Part I: The Prāsaṅgika-Mādhyamika Interpretation of the Buddha-essence Theory

Introduction 2

Chapter 1: Historical and Doctrinal Background 17

1. rGyal-tshab's Life and Works 17
2. The social-political background 26
3. The doctrinal background 29
4. The Structure and Contents of the *rGyud bla ṭīkā* 33

Chapter 2: Doctrinal Classification of the *Ratnagotravibhāga* 37

1. Asaṅga and the Five Treatises of Maitreya 38
2. The subtle emptiness according to the RGV 41
   The truth-habit as the cause of saṃsāra 41
   The truth-habit as the addictive obscuration 43
   Śrāvakas and pratyekabuddhas' realization of objective selflessness 44
   Refuting the Vijñānavādin standpoint concerning emptiness 47
3. The Three Stages of Teaching according to the DIR 49
   Establishing the unique vehicle 49
   As the distinctive presentation of the Prāsaṅgika-Mādhyamika viewpoint 54
4. The *Prajñāpāramitā-sūtra* and the TGS 56
5. The TGS as Being Definitive 62

Chapter 3: Critiques of Absolutism, Skepticism, and Quietism 69

1. Critique of Dol-po-pa's "Great Madhyamaka" 70
   Refuting Dol-po-pa's classification of the TGS 71
   Refuting Buddha-essence as a permanent entity 72
   Refuting Buddha-essence as being endowed with twofold purities 77
2. Critique of the Mainstream Positions 81
   'Gos-lo's position on Buddha-essence 84
   dGe-lugs-pa scholars' responses 89

3. A Comparison with Critiques of "Original-enlightenment" theory in Modern Chinese Buddhism 94
A comparison of interpretations between 'Gos-lo and Zongmi 96
Modern Chinese Critiques of "Original-enlightenment" 99

Chapter 4: Analysis of the Title and Textural Structure 110

1. The Title "*Mahāyānottaratantra*"and Its Implication 110
2. The Seven Vajra-Like Bases 114
Two aspects 114
rGyal-tshab's revision of rNgog-lo's "two wheels" theory 116
The first three bases as ultimate fruition 118
The last four bases as cause and conditions 119
3. The Term "Ratnagotra" and the Textual Structure of RGV 121
4. rGyal-tshab on the Fourfold *Ratnagotra* as Cause and Conditions 124
The Element as a cause according to RGV I.16 124
The last three bases as conditions 127
5. On RGV I.3 129
6. Conclusion 132

Chapter 5: Reality, Element, and Natural Luminosity of the Mind 134

1. The Buddha-essence and Its Various Names 134
2. Reality 136
As immutable ultimate reality 136
The tainted reality 138
3. *Dharmatā* 140
4. Natural Luminosity of the Mind 142
Origin in Canonical sources 142
rGyal-tshab's Exegesis on the Passages from the SMS and the DIR 144
On the Passage from the GGS 147
5. The Element 150
According to the AAN 150
According to the MAS 154
6. The Buddha-essence and the Madhyamaka Philosophy 156
The Equation of the Buddha-essence with emptiness 156
Realizing the Buddha-essence as the Middle Way 159
7. Conclusion 163

Chapter 6: Buddha-essence and Its Ten Aspects 164

1. The Tripartite Buddha-essence 164
The diffusion of the truth body 166
The indivisible reality and generic potentials 168
2. The Ten Points 170
Nature 171
Causes 173
Fruition 178

Actions 187
Possession 192
Engagement 194
States 196
All-pervadingness 198
Unchangeability 200
Indivisible excellences 205

Chapter 7: The Eighteen Similes in the *Tathāgatagarbha-sūtra* 209

1. rGyal-tshab's General Discussion 209
2. The Nine Smiles for the Obscuring Defilements 215
The lotus simile for latent state of attachment 215
The bees simile for latent state of hatred 216
The husks simile for latent state of misknowledge 216
The filth simile for intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge 218
The floor simile for ground of instincts for misknowledge 219
The fruit simile for addictions eliminated by the Path of Insight 220
The tattered rags simile for addictions eliminated by the Path of Meditation 221
The woman simile for addictions related to the Impure Stages 222
The clay simile for addictions related to the Pure stages 223
Discussion of the twofold obscuration 224
3. The Nine Smiles for the Obscured Element 226
The three similes for the Truth Body 228
The gold simile for reality 230
The five similes for the spiritual gene 231

Chapter 8: The Twofold Spiritual Gene 236

1. Tsong-kha-pa's Analysis of the Vijñānavādin Standpoints 237
2. A Mādhyamika Critique of the Vijñānavādin Standpoint 248
3. The dGe-lugs-pa Exegesis of the "Spiritual Gene" Section of the AA 250
4. Natural Luminosity of the Mind under Debate 256

Conclusion 264

Abbreviations 268

Bibliography 271

Part II: Appendices

1. A Special Edition of Chapter One of the *Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīkā* (1a-72a and 64a-170b) 285

A. Topical Outline 285

B. Special Edition 306

2. Translations 449

A. The *Mahāyānottaratantravyākhyā* (Chapter One: 1.1-7.5 and 21.1-78.22) 449

B. The *Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīkā* (Chapter One: 1a-72a and 64a-170b) 525

# LIST OF TABLES

*Number* | *Page*


1. Two aspects of the seven vajra bases 115

2. The "Triple Jewel" as the provisional and ultimate fruitions 119

3. Two types of cause and condition concerning the cultivation of the "correct view" 120

4. Correlation of seven vajra bases and "fruition/cause/condition" schema 121

5. Correlation of last four vajra bases, "fourfold inconceivability," and cause/conditions of fruition 123

6. Correlation of chapters, verses, vajra bases, and the "fruition/cause/condition" schema 124

7. Correlation of the obscurations, types of person, antidotes with the fruitions 180

8. The truth body's three features and the four transcendences 182

9. Four impediments as links of dependent origination 183

10. Content of I.51-83 according to the *rGyud bla ṭīkā* 200

11. Outline of rGyal-tshab's explication of RGV I.52-65 202

12. Five groups of noble bodhisattvas as indicated in RGV I.69-78 204

13. The four characteristics of the truth body according to the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-sūtra* 204

14. Correlation of obscurations, types of people with nine similes 211

15. Correlation of obscured Element, tripartite Buddha-essence with nine similes 212

# TECHNICAL NOTES

Throughout this dissertation, Sanskrit and Tibetan words are transliterated. Transliteration of Tibetan is done in accordance with a system devised by Turrell Wylie; see "A Standard System of Tibetan Transcription," *Harvard Journal of Asiatic Studies,* Vol.22, 1959, 261-267. The root and not the first letter is capitalized in Tibetan transliterated proper names and text titles (e.g., *rGyal-tshab* not *Rgyal-tshab*). The full Sanskrit titles are to be found in the list of abbreviation, while the full Tibetan titles are to be found in the bibliography, which is arranged alphabetically according to the authors. When both Sanskrit and Tibetan terms are used in a footnote, Sanskrit term comes first (asterisk indicates Sanskrit reconstruction not attested).

For referencing Chinese sources, both Chinese characters and romanization are used. I have followed the *pinyin* romanization system for it is increasingly used in both scholarly and popular literature. Modern Chinese works are listed alphabetically in the bibliography according to an author's first name.

The present Tibetan edition of the *Theg pa chen po rGyud bla ma'i ṭīkā* has been compiled on the basis of two previously published texts:

1. That found in *The Collected Works of rGyal tshab* (Vol. ga. Lhasa Zhol edition, 1897), 230 folios. Abbrev. = Zh. Its Tibetan script used in the present study by Asian Classics Input Project (Catalogue ID: S5434 S5434M.ACT) was edited by the author.

2. That found in *The Collected Works of rGyal tshab* (Vol. ga. sKu 'bum: sKu 'bum byang pa gling par khang, 1982), 229 folios. Abbrev. = K

These two texts are basically identical; both have the same typos that I mentioned in the Tibetan edition.

As an interlinear commentary, rGyal-tshab's glosses are closely intertwined with the RGV and RGVV in the *rGyud bla ma'i ṭīkā.* I have tentatively highlighted the words of RGV and RGVV in bold face in the Tibetan text in order to aid in finding them. The differences between rNgog-lo's translation used in the *rGyud bla ma'i ṭīkā* and the Derge edition of the *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa* (D.225. 74b-129a = rNgog) are mentioned in the footnotes.

For the sake of clarity, an English translation of the RGVV (1.1-7.5 and 21.1-78.22) is made separately based on both E.H. Johnston's Sanskrit edition (Patna: The Bihar research Society, 1950) and rNgog-lo's Tibetan translation. The RGV verse numbers follow Johnston's Sanskrit edition.

# ACKNOWLEDGMENTS

The central themes of this present dissertation and partial translation were developed and produced during a Tibetan text reading class from September 2003 to May 2004 at Columbia University under the direction of Professor Robert A. F. Thurman. I would like to thank Gene Smith at the Tibetan Buddhist Resource Centre for providing me with essential materials of Tibetan texts to launch this project. I would also like to thank Acharya Dr. Lobsang Jamspal and Paul Hackett for their philological suggestions on a number of Tibetan passages. Mention should also be made of my graduate colleagues in the Department of Religion including Christopher Kelley, David Kittay, Michelle Sorensen, and Wen-Ling Jane for their edifying discussions in the class. My year-long research in China from 2005 to 2006 was financially supported by Fulbright-hays Doctoral Dissertation Research Abroad Program of the U.S. Department of Education. I would like to express my indebtedness to Dr. Klaus-Dieter Mathes and Dr. Kazuo Kano for providing me with their latest researches on the subject. Particular mention should be made of my friends Alexander and Emily Ma for their encouragement and ongoing support. For the proof reading of my English, I would like to thank Annie Bien for her insightful editorial comments, and also to Dr. Marina Illich, Dr. David Mellins, and Annabella Pitkin. Most of all I would like to thank Professor Robert A. F. Thurman for his tutelage and inspiration, without whose constant support I would not have been able to finish this dissertation. Finally, I must express my deepest gratitude to my parents, Liang-nian Jiang and Sun-di Wang, and my sister, Jane Jiang, whose understanding and unfailing support have made it possible.

# PART I

## The Prāsaṅgika-Mādhyamika Interpretation of the Buddha-essence Theory

## Introduction

My dissertation studies the exposition of Indian "Buddha-essence"[1] doctrine formulated in the dGe-lugs school of Tibetan Buddhism based on previously untranslated sources. The Buddha-essence doctrine refers to a seminal class of Mahāyāna Buddhist teachings that articulated a spectacular and unique vision of reality following a cataphatic or positive linguistic approach, as opposed to the standard apophatic or via negativa approach of most Mahāyāna sūtra and treatise literature. Developed out of early, pre-Mahāyāna themes of "natural luminosity of mind,"[2] the Tathāgatagarbha literature asserted that all living beings have an innate potential for both liberation from saṃsāra (the uninterrupted cycle of suffering) and for the attainment of full-fledged buddhahood with all its miraculous powers. It matched this radically positivist soteriology with a radically positivist theory of language. Whereas mainstream Madhyamaka and Yogācāra literature elucidates ultimate reality by evoking it performatively through apophatic language, such as "non-substantiality,"[3] or "emptiness,"[4] the Tathāgatagarbha doctrine elucidates ultimate reality in cataphatic terms that stress its innate and primordial presence in all things. This vision of ultimate reality as an immanent absolute is full of ideas resonanting with Indian Vedāntic monism, and its relationship to the concept of emptiness has been a subject of controversy for hundreds of years. Nevertheless, it shaped many fundamental Mahāyāna orientations towards ethics, soteriology, and

---

[1] *tathāgatagarbha, bde bzhin gsegs pa' snying po,* 如來藏・
[2] *praktiprabhāsvaracitta, sems kyi rang bzhin 'od zer,*心性光明・
[3] *nairātmya, bdag med,* 無我・
[4] *śunyatā, stong pa nyid,* 空性・

ontology and was the source from which key doctrines such as "Original-enlightenment"[5] and "Other-emptiness"[6] later emerged in different geographical regions.

Owing to its religious importance and philosophical complexity, over the last eighty years we saw a considerable number of works of scholarship treating of the "Buddha-essence" doctrine, directly or indirectly, which cover its development and ramifications in various periods and geographical locations. While these works provide us with revealing insight into some of the historical and doctrinal questions concerning the subject in question, surprisingly, not much has yet been done in a holistic manner using broader comparative studies to cross spatiotemporal boundaries. Furthermore, most recently works by Western scholars on the subject are based on the perspective of "Other-emptiness," or variant forms thereof in Tibetan Buddhism. In brief, this interpretation of Buddha-essence asserts that while the relative world does not exist at all, ultimate reality *does* truly exist, a claim that is starkly at odds with the mainstream Mahāyāna assertion that neither relative nor ultimate reality truly exists. Except for a few studies in English with brief and passing references language, the dGe-lugs schools's version of the Buddha-essence doctrine as the antithesis of the "Other-emptiness" philosophy and the most elaborate exposition of this sort in the history of Buddhist thought, has not yet been the subject of a systematic scholarly analysis.

In Sanskrit Mahāyāna literature, we frequently encounter a set of specialized terms: *prakṛtiprabhāsvaracitta* (natural luminosity of the mind), *gotra* (spiritual gene), *dharmadhātu* (ultimate element), *tathāgatagarbha* (buddha-essence) and so on. These terms are often employed interchangeably to indicate a key factor intrinsic to each living

---

5 本覺, *honkagu*.

6 *gzhan stong.*

being. This key factor is, in David Seyfort Ruegg's words, the "'buddhamorphic' base or support for practice of the path, and hence the motivating 'cause' (*hetu: dhātu*) for the attainment of the fruit (*phala*) of buddhahood."[7] Ruegg's succinct account of this key factor is expressed in the normal soteriological scheme of Mahāyāna Buddhism, where the "base or support" is the foundation for the "path" and the "fruit;" and the latter two, "path" and "fruit" are the meditative praxis and expected outcome of that basis. Thus, terms of this sort have strong soteriological connotations.

Teachings centered upon or associated with this key factor are usually subsumed under the rubric "Buddha-essence thought" or "Buddha-essence doctrine" in modern Buddhist studies. The danger of simplification notwithstanding, this categorization remains useful to a certain extent in identifying the shared characteristics or "family resemblances" of those teachings.[8] In addition to a deep soteriological significance attached to its terminology, a salient feature that characterizes the Buddha-essence doctrine is its unique vision of *paramārthasatya* (ultimate reality) articulated with a cataphatic or positivist linguistic approach, as opposed to the standard apophatic or *via negativa* approach of most Mahāyāna *sūtra* and treatise literature. The latter tended to describe the ultimate reality in the apophatic terminology of "non-substantiality"

---

[7] David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in Comparative Perspective: On the Transmission and reception of Buddhism in India and Tibet*, the Jordan Lectures in Comparative Religion 13, (London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1989), 18-19.

[8] In her research of the connection between medieval Japanese Buddhism and the Original-enlightenment thought, Jacqueline I. Stone discusses at length this key discourse of East Asian Buddhism that drew much of its inspiration from the Indian Buddha-essence doctrine. Stone (1999, 51-52) argues that Original-enlightenment thought is best understood "not as a monolithic philosophy, but as a multivalent discourse" against the attempt to establish a singular or unified *hongaku* thought in the discipline of Japanese Buddhist studies. I would further argue that the Buddha-essence doctrine is no more than a modern scholarly construct in the same vein of the Original-enlightenment thought. Even when seen as a "purely philosophical enterprise," the Buddha-essence doctrine is a far cry from being as singular and unified as Stone may think of. Stone uncritically equates the Original-enlightenment thought, which was largely derived from the *Awakening in the Faith of Mayāyāna* (大乘起信論, *Da cheng qi xin lun* - QXL), with the Buddha-essence doctrine found in Indian Buddhist literature. However, as we shall see in the present work, neither is it singular as much as it consists of at least three key interlinking ideas: natural luminosity of mind, spiritual gene and Buddha-essence itself, evolved in different textual sources from different time periods. Nor is it unified, because each Buddhist school has its exclusive exegesis of the doctrine concomitant with each school's unique philosophical propositions.

(*nairātmya*) and "emptiness" (*śunyatā*) which asserted that all things are empty of self-hood and exist only inter-relationally and in dialogue with each other. The Buddha-essence doctrine, by contrast, articulated the ultimate reality in broadly cataphatic terms asserting that all living things have an innate and primordial predisposition for enlightenment. In the process, the Buddha-essence scriptures deeply impacted mainstream Mahāyāna orientations towards ethics, soteriology, and ontology and provided the philosophical foundation for the later emergence of distinctive theories such as the Original-enlightenment and the Other-emptiness (*gzhan stong*) theories in East Asia and Tibet respectively.

From the end of third century to the seventh century, we see the advent of a number of scriptures closely related to the Buddha-essence doctrine, including the *Tathāgatotpattisaṃbhavaparivarta-sūtra;*[9] the *Tathāgatagarbha-sūtra* (TGS); the *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra* (DIR); the *Dṛḍhādhyāśayaparivarta-sūtra;*[10] the *Ratnadārikāparipṛcchā-sūtra;*[11] the *Sāgaramatiparipṛcchā-sūtra* (SMP); the *Gaganagañjasamādhi-sūtra* (GGS); the *Mahāparinirvāṇa-sūtra* (MMPS)*;* the *Tathāgatagunajñānācintyaviṣayavatāranirdeśa-sūtra;*[12] the *Ratnacūḍā-sūtra* (RCS); the *Kāśyapaparivarta-sūtra;*[13] the *Mahāyānābhidharma-sūtra* (MAS); the *Śrīmālā-devīsiṃhanāda-sūtra* (SMS); the *Jñānālokālaṃkāra-sūtra* (JñāĀ); and the

[9]大方廣佛華嚴經 (*Da fangguang fo huayan jing*) Chapter 32, T.9.278; 如來興顯經 (*Rulai Xingxian Jing*), T.10.291; 大方廣佛華嚴經 Chapter 35, T.10.279; *Sang rgyas phal po che shes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo,* Toh.44.
[10] Only avalible in Tibetan translation. *'Phags pa lhag pa'i bsam pa brtan pa'i le'ur shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.224.
[11] 大寶積經寶髻菩薩會第四十七 (*Da baoji jing baoji pusa hui*), T.11.310; *'Phags pa gtsug na rin poches shus pa shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.91.
[12] 大方廣入如來智德不思議經 (Da fangguang ru rulai zhi de bu siyi jing) T.10.304; 度諸佛境界智光嚴經 (Du zhufo jingjie zhi guang yan jing) T.10.302; 佛華嚴入如來德智不思議境界經 (Fo huayan ru rulai de zhi busiyi jingjie jing) T.10.303; *'Phags pa de bzhin gshegs pa'i yon tan dang ye shes bsam gyis mi khyab pa'i yul la 'jug pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.185.
[13]大寶積經普明菩薩會第四十三 (*Da baoji jing puming pusa hui*), T.11.310; 遺日摩尼寶經 (*Yiri mounibao jing*) T.12.350; 摩訶衍寶嚴經 (*Moheyan baoyan jing*) T.12.351; 大迦葉問大寶積正法經 (*Da jiashe wen da baoji zhengfa jing*) T.12.352; *'Phags pa 'od srung gi le'u shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.87.

*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-sūtra* (AAN). The *Mahāyānottaratantra* or *Ratnagotravibhāga* (RGV) along with its commentary (RGVV), composed in the early fifth century, was a treatise devoted to systematic treatment of these scriptures.[14]

These texts were composed approximately during the Gupta dynasty (ca.320-700) in India. The establishment of the Gupta Empire was the beginning of India's classical age, inaugurating a new era in civilization which marked the apogee of art and culture. Throughout this period, Buddhism not only remained a powerful religious force in India but also exerted profound influence upon Chinese and Southeast Asian cultures via pilgrimage and commercial trade routes. Although royal patronage was lavished upon many varied faiths including Buddhism, Brahmanical religion was instituted as the state religion that provided the central ideology of the imperial Guptas. As Gavin Flood points out, "this brahmanical religion was concerned with the ritual status of the king, the maintaining of boundaries between social groups, and the regulation of individual behavior in accordance with the overarching principle of *dharma*." [15] The kernel of this varṇāśrama-dharma (caste and life-stage system) is the caste (*jāti*, literally, "birth") system. The term *jāti* originally had a biological meaning, indicating a property of the body similar to the concept of the gene in modern science. As stated by Gavin Flood, this term is used to show that "differences between human castes might be regarded as being as great as differences between different species."[16] On the basis of ritual purity and pollution, the Brahmans are deemed the most pure, thereby in the most privileged position to have access to knowledge and so forth, while the Untouchables are the most polluted and, thus, remain at the bottom of Hindu society, deprived of human rights.

---

[14] The *Ratnagotravibhāga-vyākhyā* does not cite other important scriptures concerning the subject of matter. The *Mahāmegha*, the *Mahābherīhāraka*, and the *Aṅgulimālīya* were probably composed in the same period (before mid-fifth century) when the SMS was written.
[15] Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 52.
[16] *Ibid.*, 59.

From its inception, Buddhism developed a penetrating critique of the Vedic/ Brahmanical religion in regard to its public sacrifices and the Brahmans' own claims to authority. On the sociopolitical level, in my opinion, the overriding aim of the Buddha-essence doctrine formed during the early Gupta period was to directly undercut the repressive ideology of varṇāśrama-dharma. Akin to the term *jāti,* various locutions of the Buddha-essence doctrine, such as the Element of living beings,[17] the Buddha-gene,[18] and the Tathāgata-element, bear the biological and sociopolitical overtones of the main point that Mahāyāna Buddhism was making, just as the Buddha earlier had revolutionized the Brahmanical idea of *dharma*. Based on the notion of the natural luminosity of the mind, the Buddha-essence doctrine intended to argue that all living beings (not just human) are fundamentally equal in terms of the deepest level of being ("Element of living beings"), and everyone is entitled to have proper education and become enlightened ("Buddha-gene"). While it is true that the former portion of the MMPS states that all livings have the Buddha-essence except the *icchantikas*, who are fully occupied with achieving the aim of this life and feel strong antagonism toward Mahāyāna Buddhism, this sort of statement only served a pedagogical purpose when Mahāyāna Buddhism was struggling against both an antagonistic imperial court and Nikaya practitioners. This artificial restriction was immediately removed in the latter portion of the same text, indicating that Mahāyāna Buddhism had triumphed over the adversity in society during that time. It is clear that the idea of an "ultimate unique vehicle" is an integral part of the Buddha-essence doctrine as attested even by the titles of the Chinese versions of the SMS and the RGV, which explicitly incorporate this phrase.

---

[17] *sattvadhātu, sems can gyi khams.*
[18] *buddhagotra, sangs rgyas kyi rigs.*

On the philosophical level, the Buddha-essence doctrine must be consistent with the fundamental tenets of Mahāyāna Buddhist thought, especially the *śūnyatāvāda*, in order to corroborate its criticism of Brahmanical religion at a social level. However, a distinct feature that characterizes the Buddha-essence discourses is its trenchant critique of the *śūnyatāvāda* as being the teaching that requires further interpretation. If the term *śūnya* (emptiness) used in these discourses were left on the surface, it would refer to the mere adventitiousness of the impure addictions, while nirvana, tathāgata and buddha excellences are said to be *aśūnya* (not empty). For instance, the SMS talks about the twofold empty-intuition of the Buddha-essence in the following words:

> Lord, the Tathāgatagarbha is void of all the defilement-stores, which are discrete and known as not liberated. Lord, the Tathāgatagarbha is not void of the Buddha *dharmas* which are nondiscrete, inconceivable, more numerous than sands of the Ganges, and known as liberated.[19]

In contrast to the emptiness discourse of the *Prajñāpāramitā-sūtra,* the Buddha-essence or the buddha-gene is said in these texts to be steady and everlasting, the foundation of saṃsāra and nirvāṇa, the real Selfhood, even endowed with the great treasure of the powers, fearlessnesses, special qualities of a buddha. It seems that the Buddha-essence scriptures intended to postulate some form of reified absolute. Indeed this absolutist-sounding theme had laid itself wide open to doctrinal/philosophical attack

[19] Alex Wayman and Hideko Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā: A Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory*, trans. (New York and London: Columbia University Press, 1974), 99.

as well-attested in these texts themselves where we found a harsh voice denouncing fellow Buddhists who dissented from this newly emerged doctrine.

Resonant with Hindu Vedantic monism, this vision of ultimate reality spawned centuries of debate about whether or not the Buddha-essence doctrine could be reconciled with the more orthodox Mahāyāna vision of ultimate reality. The issue has also polarized the opinions of modern Buddhist scholars. On the one hand, traditional and contemporary appreciation or acknowledgement of this cataphatic feature has led a few to accord the Buddha-essence doctrine high status, as a distinctive school of Indian Mahāyāna philosophy that shows no allegiance to the two mainstream Mahāyāna philosophical schools, Madhyamaka and Yogācāra. On the other hand, it has been dismissed entirely by others as being a type of absolutism parallel to Vedāntic monism in opposition to the Buddhist principle of *pratītyasamutpāda* (dependent origination). Some scholars have endeavored to avoid these extremes by accepting it as a genuine Buddhist doctrine but not a distinctive philosophical school. However, their opinions differ in response to the questions onto whether the Buddha-essence scriptures have any philosophical proposition or not, and whether the Buddha-essence doctrine is a definitive teaching or an interpretable one. These discussions are helpful in understanding the complexity and possible pluralistic reading of this intriguing aspect of Buddhist thought.

Richard King, for example, asserts that "in terms of philosophical content it is difficult to reconcile the standard Madhyamaka conception of emptiness with the notion as it is understood within the *tathāgatagarbha* tradition." He argues that "even if not as systematically developed as the philosophical views of the Mahāyāna schools, the Indian tathāgatagarbha texts that we have been considering seem, at least at face value, to uphold a form of absolutism based upon the hypostatization of the unconditioned

(*asaṃskṛta*) *dharmakāya*."[20] King justifies his position by saying that "to argue that all Indian Mahāyānists agreed unanimously in the interpretation and meaning of fundamental Buddhist doctrines is to fail to acknowledge the diversity of human expression and the pluralistic nature of the Mahāyāna movement."[21] While it is true that Mahāyāna Buddhism was a pluralistic movement, it had self-regulation in its doctrinal terms and it is unlikely that advocates of the Buddha-essence doctrine would have developed something akin to Brahmanical *ātmavāda* in the sociopolitical climate of imperial Guptas, a time when different religious groups were pitted against each other for royal patronage. Most importantly, this inclination towards absolutism would seriously undercut the force of the Mahāyāna's own repudiation of the repressive ideology of varṇāśrama-dharma as just aforementioned.

Some scholars have made endeavors to reconcile this apparent doctrinal discrepancy by asserting that the Buddha-essence doctrine is completely soteriologically oriented in intent, and as Paul Williams has argued, the doctrine is "relating to a letting-go, and the range of that letting-go and the possibilities of its occurrence."[22] Williams suggests that "the very context within which the issue of the *tathāgatagarbha* emerged was conceptually not one which was concerned with relating it to questions of ontology,"[23] According to traditional Buddhist hermeneutics, a teaching with cathartic and didactic purpose that attracts ordinary people and non-Buddhists is usually classified as an interpretable teaching requiring further explanation. Hence, this sort of assertion implies that this doctrine is marginally important in Indian Mahāyāna philosophy. Indeed, a

---

[20] Richard King, *Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Mahāyāna Context of the Gauḍapādīya-Kārikā*, (Albany: STATE UNIVERSITY OF NEW YORK, 1995), 227.
[21] *Ibid.*
[22] Paul Williams, *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition*, (London and New York: Routledge, 2000), 161.
[23] *Ibid.*

certain type of Buddha-essence teaching has this purpose; the one mentioned in the *Laṅkāvatāra-sūtra* (LAS) states that the Buddha-essence is "naturally luminous, primordially pure, endowed with the thirty-two marks, and existing within the bodies of all living beings" and within the text itself immediately questioned whether this sort of theory is similar to the soul-theory of the non-Buddhists in India.[24] But to argue that all Buddha-essence scriptures are interpretable in meaning is somehow problematic; for the RGV, the most important Indic treatise on the subject, articulates the doctrinal position of the Buddha-essence theory as *uttara* ("later"), the most important doctrine after the *Prajñāpāramitā-sūtra*.

On closer inspection, these two kinds of treatment are largely based on premises that tend to lay emphasis on linguistic discrepancy, in terms of ultimate reality, between the emptiness discourse of the *Prajñāpāramitā-sūtra*, and the absolutistic sound of the Buddha-essence doctrine. Paul Williams suggests that "the mere presence of an attribution of *śūnya/śūnyatā* to something in Buddhism does not in itself entail that these expressions are being used with the Madhyamaka sense of 'absence of inherent existence', or 'merely having conceptual existence.' If the question of the actual ontological status of the *tathāgatagarbha* arises, it has not yet been settled simply by the use of *śūnya/śūnyatā*."[25] Thus in his view this linguistic discrepancy necessarily leads to a doctrinal/philosophical discrepancy. A close reading of the RGV and its commentary reveals that not only does the Buddha-essence scriptures accord with the emptiness discourse of the *Prajñāpāramitā-sūtra* in terms of philosophical propositions, but also it offers a new language that restates and enriches the *śūnyatāvāda* with Mahāyāna

[24] See Robert A.F. Thurman, *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Khapa's Essence of True Eloquence,* trans. (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984), 347-348.
[25] Williams, *Buddhist Thought*, 165.

soteriological significance; it only reflects the dynamic instability of language which changed in different religio-social milieus.

On the philosophical consistency between these two discourses, the RGVV asserts that the Buddha-element or Buddha-essence is the general characteristic of the pure reality of all things as taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra:*

> It should be understood that [engagements with] Buddha-element have been taught to bodhisattvas in the *Prajñāpāramitā-sūtra,* etc., with reference to the non-conceptual intuition. There are three different kinds of engagement with the general characteristic of the pure reality of all things; as taught [in the *Sūtra*]; for naïve people who do not perceive the reality, for the noble ones who do perceive the reality, and for tathāgatas who have obtained the ultimate purity in perceiving the reality.[26]

By clear implication, it asserts that the notion of ultimate reality has to be understood in accord with the *Prajñāpāramitā-sūtra*, for the non-conceptual intuition is the direct perception of the ultimate reality. Even more explicitly, the RGVV declares:

> In this regard, the existence as it should be is the limit of the selflessness of all beings including things and persons; it should be known through proper realization. This realization of the imperishability of individuals and things in terms of their eternal peaceful natures is produced by two causes; that is to say, because of the

[26] RGVV 39.15-18: *yad idaṃ tathāgata-dhātoḥ sarva-dharma-tathatā-viśuddhi-sāmānya-lakṣaṇaṃ prajñā-pāramitādiṣu nirvikalpa-jñāna-mukhāvavādam ārabhya bodhisattvānām asmin samāsatas trayāṇāṃ pudgalānāṃ pṛthag-janasyātattva-darśina āryasya tattva-darśino viśuddhi-niṣṭhāgatasya tathāgatasya tridhā bhinnā pravṛttir veditavyā* ||.

> perception of the natural luminosity of the mind, and because of the perception of the primordial extinction and cessation of addictions.[27]

In this context, it is not difficult to see that the discussions of "natural luminosity" and "primordial extinction" are germane to selflessness, the ultimate truth as postulated in general Mahāyāna philosophy. More specifically, the mind is said to be "natural luminosity" for it is not defiled by addictions in ultimate reality; the addictions are said to be "primordial extinction" because they do not have truth-status.[28] Above all, the Buddha-essence scriptures do make inquiries into the ontological status of the mind akin to the deconstructive Madhyamaka approach, for example, as found in the following statement of the SMS:

> Lord, this intrinsic purity of the Tathāgatagarbha stained by adventitious secondary defilements is the domain of the Tathāgata, who is the inconceivable master. Why so? The virtuous consciousness, being momentary, is not defiled by defilements. Lord, since neither do defilements touch that consciousness nor does that consciousness touch defilements, in that case, how does consciousness, having a noncontacting nature, get defiled? Lord, there is both the defilement and the defiled consciousness. Therefore, the meaning of the defilement on the intrinsically pure consciousness is difficult to understand.[29]

This clearly indicates that the notion of "intrinsically pure consciousness" is not simply referring to being empty of defilements, but has the connotation that the mind is empty of its intrinsic identifiability, as asserted in the emptiness discourse of the *Prajñāpāramitā-sūtra*, etc. Consequently, it can be argued that from its incipience, the Buddha-essence thought has been germane to the ontological inquiry into the nature of the mind.

---

[27] RGV 14.13-16: *tatra yathāvad-bhāvikatā kṛtsnasya pudgala-dharmākhyasya jagato yathāvan nairātmya-koṭer avagamād veditavyā | sa cāyam avagamo 'tyantādi-śānta-svabhāvatayā pudgala-dharmāvināśa-yogena samāsato dvābhyāṃ kāraṇābhyām utpadyate | prakṛti-prabhāsvaratā-darśanāc ca cittasyādi-kṣaya-nirodha-darśanāc ca tad-upakleśasya* ||.

[28] *bden par grub pa.*

[29] Wayman and Wayman, *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā,* 106.

This brings about another possibility of interpretation explored by Ruegg on the basis of Tibetan dGe-lugs-pa exegesis, which considers the Buddha-essence theory as "in fact a restatement of the *śūnyatā* doctrine."[30] As to the positive descriptions of the Buddha-essence and the Truth Body being "permanent," "blissful," "real-self," etc., Ruegg asserts that "it is not because this reality is regarded as some kind of permanent substantial entity endowed with these attributes as inhering properties, but rather because the *paramārtha* [ultimate truth] is so characterized in order to distinguish it from the *saṃvṛti* [conventional] level that is properly characterized by the *saṃskṛtalakṣaṇas* [created characteristics] of impermanent, painful, etc."[31] Thus, according to him, the Buddha-essence doctrine is "meta-theoretical" in its scope, not "[*referring*] to some objective, first-order entity."[32] In particular, Ruegg suggests that the Buddha-essence scriptures are definitive in meaning "because the doctrine of the tathāgatagarbha relates in the last analysis to *śūnyatā* and *nairātmya* it must be of definitive meaning (*nītārtha*); for following the definition provided by the *Akṣayamatinirdeśasūtra*, a Sūtra in which *śūnyatā*, *ānimitta*[causeless], *apraṇihita* [aimless], *anabhisaṃskāra* [unaffected], etc., are taught is *nītārtha*."[33]

The *Theg pa chen po rGyud bla ma'i ṭīkā - rGyud bla ṭīkā* for short - is the foremost important dGe-lugs-pa exegetical work on the Buddha-essence doctrine. It was composed by rGyal-tshab Dar-ma-rin-chen (1364-1432), one of the founding figures of the dGe-lugs-pa school in Tibet. It was first introduced to the West by E. Obermiller in his

[30] David Seyfort Ruegg, *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet*, (New Delhi: Heritage, 1992), 36.
[31] *Ibid.*, 37.
[32] *Ibid.*
[33] *Ibid.*, 37-38.

English translation of the RGVV.[34] Ruegg's pioneering works on the subject are excellent technical treatises.[35] William Magee has discussed the dGe-lugs-pa interpretation of the Buddha-essence doctrine on the basis of Ngag-dbang-dpal-ldan's (b.1797) *Annotations* for 'Jam-dbyangs-bzhad-pa's (1648-1721) *Grub mtha' chen mo.*[36] To date, however, few scholarly studies have systematically addressed or analyzed the dGe-lugs interpretation of the Buddha-essence doctrine or its claims to reconcile the seemingly unorthodox propositions of the Buddha-essence theory with the mainstream philosophical doctrine of emptiness propounded in the Mahāyāna Buddhism in a move that firmly critiques the better-studied interpretations of the theory by non-dGe-lugs-pas in recent English scholarly works.[37]

The purpose of the present thesis is to fill this scholarly lacuna by presenting a comprehensive study of rGyal-tshab's commentary on the first chapter of the RGVV, with particular attention to the sections on the prelude and the fourth "vajra base" of the "Element," that clearly elucidates how the Buddha-essence theory of the RGVV relates to Madhyamaka philosophy and how it compares to other interpretations of the Buddha-essence doctrine propounded in Tibet. Hence the method I use to approach rGyal-tshab's text is basically comparative. Throughout the entire study, rGyal-tshab's positions are juxtaposed on various points with those of rNgog-lo-tsa-ba bLo-ldan-shes-rab (1059-1109), Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan (1292-1361), Rong-ston Śākya-rgyal-mtshan (1367-1449), and 'Gos-lo-tsha-ba gZhon-nu-dpal (1392-1481) in order to clearly show

---

[34] Titled "*The Sublime Science of the Great Vehicle to Salvation Being A Manual of Buddhist Monism: The Work of Ārya Maitreya with a Commentary by Āryāsaṅga.*" H.S. Prasad, *The Uttaratantra of Maitreya: Containing Introduction, E.H. Johnson's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation,* ed. (Delhi: Sri Satguru, 1991), 211-436.

[35] Ruegg (1968, 1969, 1989).

[36] *Tathāgatagarbha in Tibet: Including a Translation and Analysis of Parts of Ngak-wang-bel-dan's Annotations for Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Tenets.* M.A. thesis, University of Virginia, 1989.

[37] For the Jo-nang-pa's interpretation, see Stearns (1999:79-98), Hookham (1991), and Hopkins (2002, 2006, 2007). For the rNying-ma interpretation, see Pettit (1999). For the Sa-skya interpretation, see Rhoton (2002). For the bKa'-brgyud Mahāmudrā interpretation, see Mathes (2007).

rGyal-tshab's distinctive approach as a radical departure from the dominant trends of Buddhist thought in fourteenth century Tibet. I will also present a short discussion of the "spiritual gene" section of rGyal-tshab's commentary on Haribhadra's *Sphuṭārtha* (SPh), the *rNam bshad snying po'i rgyan,* as a complement, in which different opinions on the spiritual gene theory within rGyal-tshab's own tradition will be discussed.

Part I, the Prāsaṅgika-Mādhyamika interpretation of the Buddha-essence theory, consists of seven chapters: Chapter 1 outlines rGyal-tshab's life and writings and describes the historical and doctrinal background of the *rGyud bla ṭīkā.* Chapter 2 clarifies rGyal-tshab's doctrinal classification of the RGV. Chapter 3 studies rGyal-tshab's critiques of absolutism, skepticism, and quietism in connection with diverse interpretations of the Buddha-essence doctrine in Tibetan traditions as well as a tentative comparison with critiques of the theory of "Original-enlightenment" in modern Chinese Buddhism. Chapter 4 presents rGyal-tshab's analysis of the title of Tibetan version and the structure of the RGV. Chapter 5 presents rGyal-tshab's philosophical positions on reality, Element, and natural luminosity of the mind. Chapters 6 and 7 discuss rGyal-tshab's expositions of the tripartite Buddha-essence, its ten aspects, and the eighteen similes based on his commentary on the first chapter of the RGVV. Chapter 8 discusses the notion "spiritual gene" as understood by dGe-lugs-pas. Part II is a special edition of the first chapter of the *rGyud bla ṭīkā* (Zh.1a-72a and 64a-170b), preceded by an outline of the whole text. Part III presents a translation of Chapter One of the RGVV (1.1-7.5 and 21.1-78.22) and a translation of the *rGyud bla ṭīkā* (Zh. 1a-72a and 64a-170b).

# Chapter 1

## Historical and Doctrinal Background

### *1. rGyal-tshab's Life and Works*

The *rGyud bla ṭīkā* is one of rGyal-tshab's most important works studied in the dGe-lugs-pa monastic universities, usually in the curriculum of "Transcendence of Wisdom" (*Phar phyin*).[38] Historically speaking, the works of Tsong-kha-pa, rGyal-tshab and mKhas-grub from the early fifteenth century served to some extent as the "dGe-lugs manifesto," proclaiming the advent of the latest tradition to the world of Tibetan Buddhism. Here I shall briefly delineate the historical conditions under which the *rGyud bla ṭīkā* was written and analyze the importance of the *rGyud bla ṭīkā* in the founding process of the dGe-lugs-pa school.

rGyal-tshab Dar-ma-rin-chen was born at Ri-nang in the Nyang-stod areas of gTzang in 1364. His father's name was rTa-dpon-pa, a direct descendent of minister rBa, and his mother's name was Shes-rad-ma. At the age of ten, he took novice ordination in the gNas-rnying Monetary[39] from mKhen-chen Rin-chen-rgyal-mtshan and Brag-thog-pa gzhon-nu-tshul-khrims and received the name Dar-ma-rin-chen. He then had excellent training in reading and writing under the guidance of master dPal-mgon-pa and received a variety

---

[38] The RGV(V) and rGyal-tshab's commentary are frequently cited in dGe-lugs-pa text books on the AA, especially on the key topics of: "nirvāṇa (*myang 'das*)," "the Dharma wheels (*chos 'khor*)," "the Four Truths (*bden bzhi*)," "the Three Refuges (*skyabs gsum*)," "explanation of spiritual gene (*rigs bshad pa*)," "establishment of the ultimate unique vehicle (*mthar thug theg pa gcig tu sgrub*)," "analysis of the possibility whether or not saṃsāra has an end (*'khor ba la mtha' yod med dpyad pa*)," "analysis of the possibility whether or all beings will ultimately become enlightened (*sems can thams cad 'tshang rgya mi rgya dpyad pa*)," "analysis of the time when śrāvaka and pratyekabuddha arhats enter into the Mahāyāna (*nyan rang dgra bcom theg chen lam gang nas 'jug dpyad pa*)," and the eighth chapter "Truth Body (*chos sku*)." These are listed in Pan-chen bSod-nams-grags-pa's (1478-1554) *Yum don gsal ba'I sgron me,* (Lhasa: Se ra dgon dpe mdzod khang).

[39] According to Dung-dkar bLo-bzang-'phrin-las, this name is a misspelling of *gnas-snying,* which means the "essence of consecration," because of being blessed by Atīśa Dīpaṃkara Śrījñāna (982-1054) during his stay at the monastery on the way to the Central Tibet. *Dung dkar Tsig mdzod chen mo,* (Beijing: Krung go bod rig pa dpe skrun khang, 2002), 1225.

of exoteric and esoteric teachings from Kun-dga'-dpal, bKa'-bzhi-ba Rin-chen-rdo-rje, Bran-ma-brag-kha-ba Don-grub-rin-chen, bLo-gros-bzang-po and other great masters. Especially under the Sa-skya scholar Red-mda'-ba gZhon-nu-blo-gros (1349-1412), rGyal-tshab studied exoteric texts on Prajñāpāramitā, Pramāṇa, Vinaya, Abhidharma, Madhyamaka, etc., and esoteric texts on Guhyasamaja, etc. Along with Tsong-kha-pa bLo-bzang-grags-pa (1357-1419), rGyal-tshab became one of the seven closest *rab 'byams pa* disciples of Red-mda'-ba and earned the epithet from Red-mda'-ba *rtsol bzang mchog gyur,* namely "the best in debate."

RGyal-tshab then went on a "monastic debate tour"[40] of Buddhist learning centers including Sa-skya, gSang-phu, and rTsed-thang where he distinguished himself by debating on ten different philosophical texts. He became famous as a scholar after debating with many Sa-skya scholars and received a formal title called *bKa' bcu ba* - literally "[a master of] ten texts," the first of this kind in Tibetan intellectual history.

At the age of twenty-five (1388), rGyal-tshab took the vows of a fully ordained monk from Kun-dga'-dpal, Red-mda'-ba, etc. in gTzang and then continued his debate tour in central Tibet. Having defeated two Sa-skya masters, Rong-ston Śākya-rgyal-mtshan (1367-1449) and mKhan-chen gYag-pa, rGyal-tshab decided to challenge the famed Tsong-kha-pa bLo-bzang Grags-pa. Although several of his hagiographies mentioned this fated meeting which took place at gNyal-stod-ra-grong where Tsong-kha-pa was teaching, the *Yon tan chu gter*'s account is much more detailed and legendary as follows:

> Intending to provoke Tsong-kha-pa into debate, rGyal-tshab Rinpoche acted with pride and entered into the monastery without removing his hat [in the customary way]. Lord Tsong-kha-pa noticed him but continued to teach and stepped down from the throne. sLob-dpon Rin-po-che [i.e. rGyal-tshab] proudly strode up to the Lord's

---

[40] *grwa skor.*

> throne, still wearing his hat. As he listened, rGyal-tshab heard eloquent speech that he had never heard before from any other scholar and the mountain of his arrogance began to collapse. First he removed his hat, then he got down from the throne and seated himself among the disciples. The desire to challenge Tsong-kha-pa had left him completely; instead he became his student. [In retrospect] it was said that rGyal-tshab's act of mounting the throne was an auspicious indication that he would be the throne holder of [the dGa'-ldan Monastery].[41]

Tsong-kha-pa taught rGyal-tshab some essential teachings, explaining the most difficult points of scriptures and treatises with stainless reasoning. This inspired rGyal-tshab with such faith and devotion that he requested permission to seek out no other teachers but to remain with Tsong-kha-pa for the rest of his life. His request was granted and then he became the foremost disciple of Tsong-kha-pa, serving as an acolyte for twelve years. Because of his excellence in monastic disciplines and intellectual prowess, even during Tsong-kha-pa's lifetime, many of his students also studied with rGyal-tshab.

When Tsong-kha-pa was establishing dGa'-ldan Monastery, rGyal-tshab, along with 'Dul-'dzin Grags-pa-rgyal-mtshan (1374-1434), assumed responsibility for this great enterprise and participated personally in building the monastery. The main construction was completed in 1410. Before Tsong-kha-pa passed away, he gave his pundit's hat and cloak to rGyal-tshab as a sign that rGyal-tshab was his successor. When Tsong-kha-pa died in 1419, rGyal-tshab became the second holder of dGa'-ldan throne at the age of fifty-six, by unanimous request from Tsong-kha-pa's students, and has been known as *rgyal tshab* ("regent") since then. He held the position for thirteen years, extensively engaging in teaching, debate, and writing. Following Tsong-kha-pa, rGyal-tshab emphasized the importance of monastic vows and rules to preserve the Buddhist tradition,

---

[41] Brag-gyab bLo-bzang-bstan-pa, *rGyal tshab kyi rnam thar yon tan chu gter,* as cited in rGyal-dbang 'Phrin-las-rnam-rgyal's *'Jam mgon chos kyi rgyal bo tsong kha pa chen po'i rnam thar thub bstan mdzes pa'i rgyan gcig ngo mtshar nor bu'i phreng ba,* (Xining: mTsho sngon mi rigs par khang: 1981), 248-249.

in addition to giving extensive discourses on philosophy and esoteric praxis. As a much loved and highly respected teacher, rGyal-tshab was considered by his followers as the same as Tsong-kha-pa himself and one of the founding fathers for the dGe-lugs-pa tradition.

During this period rGyal-tshab visited the gNas-rnying Monastery and at the age of sixty-eight (1431), he again visited gNas-rnying for the last time. In the same year, he retired and installed mKhas-grub dGe-legs-dpal-bzang-po (1358-1438), Tsong-kha-pa's other closest disciple, as the next holder of the dGa'-ldan throne. rGyal-tshab lived for one more year, primarily in meditation. He died in 1432 at the age of sixty-nine.

rGyal-tshab's chief disciples proved skilled and vigorous in continuing the widely recognized Tsong-kha-pa/ rGyal-tshab tradition of teaching and praxis. To name a few, mKhas-grub became the third dGa'-ldan khri pa; bKra-shis-dpal-ldan (1379 -1449) founded the 'Bras-spungs Monastery near Lhasa in 1416; 'Dul-'dzin Grags-pa-rgyal-mtshan founded bTsun-mo-tshal Monastery; dGe-'dun-grub-pa (1391-1474) , the First Dalai Lama, founded the bKra-shis-lhun-po Monastery in gTzang in 1447; Gung-ru rGyal-mtshan-bzang-po (1383-1450) was the third abbot of the Se-ra Monastery; sKyegs-ston bKa'-bcu-ba bLo-gros-brtan-pa (1402-1478) became the eighth dGa'-ldan khri pa in 1473.

rGyal-tshab received the complete transmission and explanation of Tsong-kha-pa's teachings on both exoteric and esoteric subjects. He listened, memorized, and wrote down numerous discourses of Tsong-kha-pa. Some are lecture notes and mnemonic notes, such as the famous *bSlab bya gnam tseng lteng ma,* the *rDzogs rim dpyid kyi thig le'i zin bris,* etc., which are included in Tsong-kha-pa's collected works. According to the sKu-

'bum edition of the *rJe Tsong kha pa yab sras gsum,* Tsong-kha-pa's lectures recorded by rGyal-tshab are listed as follows:

- *bSlab bya gnam tseng lteng ma,* on the Vinaya vows.
- *rDzogs rim dpyid kyi thig le,* on the esoteric yogic practice of the perfection stage.
- *Tshad ma'i brjed byang chen mo,* on the *Pramāṇavārttika* (PV).
- *Tshad ma rnam 'grel gyi mngon sum le'u'i brjed byang,* on the chapter "perceptual validating cognition" of the PV.
- *Rigs pa drug cu pa'i zin bris,* on Nāgārjuna's *Yuktiṣaṣṭikā.*
- *dBu ma rgyan gyi brjed byan,* on the *Madhyamakālaṃkāra* (MA) by Śāntarakṣita.
- *dKa' gnad chen po brgyad kyi brjed byang,* on the eight difficult points of the Prāsaṅgika-Mādhyamika system.
- *sGrub thabs kun tu bzang po'i tsig gi don cung zad bkod pa rgyal tshab chos rjes brjed byang du mdzad pa,* on Tsong-kha-pa's Guhyasamaja Sādhana called "*samantabhadra.*"
- *Shes rab leu'i zin bris,* on the chapter "wisdom" of the *Bodhicaryāvatāra* (BCA) by Śāntideva.

rGyal-tshab's independent works, including *rGyud bla ṭīkā,* are mainly based on the teachings he received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, especially the latter. All these works were written during the period he held office as the dGa'-ldan khri pa (1419-1431). A number of his writings are hailed as classic studies. For instance, the oral tradition has the proverb that "it is impossible to debate on the PV if you have not memorized [rGyal-tshab's] *Thar lam gsal byed;* it is impossible to debate on the *Abhisamayālaṃkāra* (AA) if you have not memorized [Tsong-kha-pa's] *Legs bshad gser*

*phreng.*"[42] His works, as included in the sKu-'bum edition, can be roughly divided into six categories:

(1) Central Philosophy (*Madhyamaka; dBu ma*) works

- *bDen gnyis rnam gzhag sogs dang lta ba'i khrid yig rin po che'i phreng ba,* a short treatise on the theory of two realities according to the Prasaṅgika-Mādhyamika system, requested by Rin-chen-chos-rgyal.
- *dBu ma bzhi brgya pa'i rnam bshad,* a commentary on Āryadeva's *Yogācāracatuḥśataka* on the basis of the teachings received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, requested by bLa-ma Nam-mkha'-bzang-po-pa, bLa-ma Grags-seng-ge, and rTe-thang-pa Kun-dga'-seng-ge, written at dGa'-ldan.[43]
- *dBu ma la 'jug pa'i bsdus don,* a commentary on Candrakirti's *Madhyamakāvatāra* (MAv) on the basis of the teachings received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa with an emphasis on the arrangement of the twofold reality, written at dGa'-ldan.
- *dBu ma rin chen phreng ba'i don gsal,* a commentary on Nāgārjuna's *Rājaparikathāratnāvalī,* on the basis of the teachings received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, requested by Khri Nam-mkha'i- dbang-po-phun-tshogs-lde-dpal-bzang-po, an aristocrat and direct descendent of the Gu-ge court, written at dGa'-ldan.

---

[42] "*Thar lam gsal byed blo na med tshe rnam 'grel rtsod rgyu med; Legs bshad gser phreng blo na med tshe phar phyin rtsod rgyu med.*" Khyung-phrug bLo-bzang-dar-rgyas, *Bod rig pa las brtsams pa'i sna tshogs dpyad gleng,* (Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 1999), 404.

[43] An English translation was made by Ruth Sonam, *Yogic Deeds of Bodhisattvas: Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred,* (Ithaca: Snow Lion, 1994).

- *sPyod 'jug gi rnam bshad rgyal sras 'jug ngogs,* a commentary on Śāntideva's BCA on the basis of the teachings received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, requested by bLa-ma Chos-sgo-ba bSod-nams-dpal-pa and Nam-mkha'-bzang-po-pa, written at dGa'-ldan.
- *rGyud bla ma'i ṭīkā* (See below).

(2) Transcendence of Wisdom (*Prajñāpāramitā; Phar phyin*) works

- *Phar phyin rnam bshad snying po'i rgyan,* a commentary on Haribhadra's *Sphuṭārtha,* based on Tsong-kha-pa's distinctive explanations according to the Prāsaṅgika-Mādhyamika standpoint, written at dGa'-ldan. It is also rGyal-tshab's polemic against Rong-ston Śākya-rgyal-mtshan's (1367-1449) commentary which critiques Tsong-kha-pa's early work called *gSer phreng.* Together with the *gSer phreng,* these two texts are the most important treatises on the subject studied in the dGe-lugs-pa tradition.
- *mNgon par rtogs pa brgyad don bdun cu dang bcas pa'i 'grel pa nyams su len tshul,* a digest of the AA, requested by mTso-ston-dka'-bzhi-pa Sang-rgyas-'phel, written at dGa'-ldan.
- *mNgon par rtogs pa'i rim pa nyams su len tshul,* a special exposition of the AA based on Tsong-kha-pa's *Lamrim* teaching, written at dGa'-ldan.

(3) Epistemological (*Pramāṇa; Tshad ma*) works

- *'Brel pa brtag pa'i rnam bshad nyi ma'i snying po,* a commentary on the *Saṃbandhaparīkṣa* by Dharmakirti on the basis of the teachings received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, written at dGa'-ldan.
- *'Gal 'brel gyi rnam gzhag,* a technical thesis on the topic "contradiction and relation" ('gal 'brel) of Buddhist logic, written at dGa'-ldan.
- *bStan bcos tshad ma rnam nges kyi ṭīkā chen dgongs pa rab gsal,* an extensive commentary on Dharmakirti's *Pramāṇaviniścaya,* based on the teachings of Kun-dga'-dpal, Red-mda'-ba, and Tsong-kha-pa, requested by 'Brong-rtse-ba Rin-chen-rgya-mtsho, written at dGa'-ldan and dMu-la-sham-'bar-gyi-mgul-dge-'phal.
- *Tshad ma mdo'i rnam bshad rgyal tshab rjes mdzad pa,* a commentary on Dignāga's *Pramāṇasamuccaya* on the basis of the teachings received from Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, requested by Thu'i- btsun-pa bSod-nams-rnam-rgyal, dKa'-bcu-pa Yon-tan-rgya-mtsho, and dKa'-bcu-pa Legs-pa-dpal, written at dGa'-ldan.
- *Tshad ma rigs thigs kyi 'grel pa legs bshad snying po'i gter,* a commentary on the *Nyāyabindu* by Dharmakirti on the basis of the teachings received from Kun-dga'-dpal, Red-mda'-ba, and Tsong-kha-pa, requested by Rin-chen-rgya-mtsho, written at dGa'-ldan.
- *Tshad ma rnam 'grel gyi bsdus don thar lam gyi de nyid gsal byed,* a commentary on Dharmakirti's PV according to the standpoint of Devendrabuddhi, written at dGa'-ldan.
- *Tshad ma rnam 'grel gyi rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed pa,* an extensive and important commentary on the PV, based on the teachings of

Kun-dga'-dpal, Red-mda'-ba, and Tsong-kha-pa, requested by Rin-chen-rgyal-mtshan, written at gNas-rnying.

- *Tshad ma'i lam khrid,* an exposition of the soteriological significance derived from the PV, based on the teachings of Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa, written at Po-ta-ra.

(4) Abhidharma (*mNgon pa*) works

- *mNgon pa kun btus kyi rnam bshad,* a commentary on Asaṅga's *Abhidharma-samuccaya* on the basis of the teachings received from Don-grub-rin-chen, Red-mda'-ba, and Tsong-kha-pa, requested by his student bLo-gros-brtan-pa, written at dGa'-ldan.

(5) Esoteric (*gSang sngags*) works

- *Dus 'khor bskyed rdzogs ji ltar nyams su len pa,* a medium length instruction manual on the two stages of the Kālacakra Tantra, requested by Kun-bzang-pa, Zha-lu Cog-bu-pa Legs-pa-rgyal-mtshan, Yon-tan-dpal, and Gung-ru bLa-ma Ye-byang-pa, written at dGa'-ldan.
- *Dus 'khor rnal 'byor yan lag drug gi khrid bsdus,* a mnemonic note of Tsong-pha-pa's teaching on the Six Branch Yoga of the perfection stage of the Kālacakra Tantra.
- *Dus 'khor sgrub le'i phyag rgya bzhi'i zin bris,* a note-commentary of Tsong-pha-pa's teaching on the fourfold *mudrās* taught in the Sādhana chapter of the *Śrīkālacakra-tantra,* recorded by rGyal-tshab and Zla-bzang.

- *gSang 'dus 'jam pa'i rdo rje'i dkyil chog dngos grub snye ma,* a Guhyasamāja initiation rite associated with Mañjuśrīvajra, based on Tsong-kha-pa's initiation rite associated with Akṣhobhyavajra as well as Mar-me-mdzad-bzang-po, sMan-zhabs, Śāntipa's works, written at dGa'-ldan.

(6) Miscellaneous works

- *lTung bshags kyi ṭīkā mdor bsdus,* a commentary on the Mahāyāna confession rite.

*2. The social-political background*

The year when rGyal-tshab was born was also the year Bu-ston Rin-chen-grub (1290-1364) and Ta'i-si-tu Byang-chub-rgyal-tshan (1302-1364) died. Both Bu-ston and Byang-chub-rgyal-tshan were important for the establishment of the dGe-lugs-pa school. Tsong-kha-pa received much intellectual heritage, especially the esoteric teachings, from Bu-ston's Zha-lugs tradition, whereas Byang-chub-rgyal-tshan created social-political conditions favorable for this newcomer into the Tibetan religious scene.

A hundred-year period of Sa-skya-pa hegemony over Tibet ended in 1349 with the military victory of Byang-chub-rgyal-tshan who founded the Phag mo gru pa religio-political establishment that would last for the next hundred years. Byang-chub-rgyal-tshan was well aware that widespread corruption among high-ranking officers, laxity of monastic discipline, and political conflicts under the name of religion were the main causes of the collapse of Sa-skya-pa rule. Correspondingly, in the *bKa' chems deb ther,* Byang-chub-rgyal-tshan issued decrees for the new government in his will, with great emphasis on the personal integrity of lay officials, on harmonious relationships with other

traditions including Sa-skya, Tshal-pa, sTag-lung, 'Bri-gung, bKa'-gdams, etc., and on monastic discipline and the education of priests. In fact, as a devoted monk, Byang-chub-rgyal-tshan set an example to others in terms of keeping the vows of chastity and abstinence. He was concerned that his tradition lacked exegetical education because of its strong orientation towards meditation, therefore, founded the rTsed-thang Seminary[44] in 1351 as a complement to the gDan-sa-mthil which was a meditation center.

The Phag mo gru pa religo-political establishment reached its height of power and splendor during the reign of dBang Grags-pa-rgyal-mtshan (1374-1432). Grags-pa-rgyal-mtshan became the fifth Phag gru sde srid in 1385 and was well versed in both religious and political affairs. During his reign, a series of administrative reforms was undertaken. He endeavored to maintain the ancient traditions of Tibetan culture. The relationship between his government and the Ming court was harmonious. Grags-pa-rgyal-mtshan supported all monastic institutions without sectarian bias and laid great stress on monastic education. He donated lavishly to Phag-gru centers like gDan-sa-mthil and rTsed-thang. He became a benefactor to summer retreats conducted by monastic institutions that held the precept lineage coming down from Kashmir Pan-chen Śākyaśrī.[45] Grags-pa-rgyal-mtshan greatly respected many famous masters from different backgrounds from whom he received many teachings; including Tsong-kha-pa, sPyan-snga Kun-spangs-pa, mTshungs-med Rin-chen-gzhon-nu (b.1333), Kar-ma-pa bDe-bzhin-gshegs-pa (1384-1415), and so on. Because of his outstanding political achievements in creating a period of peace and prosperity, Grags-pa-rgyal-mtshan was

---

[44] *bshad grwa.*
[45] According to the *Deb ther sngon po,* Śākyaśrī was born in 1127 at Pravasura in Kashmir. He stayed in Tibet from 1204 to 1213 and died in Kashmir in 1225. George N. Roerich, *The Blue Annals,* trans. (Delhi: Motilal Banarsidass, reprint 1996), 1071.

remembered by Tibetan people with an honorific title *Gong ma Chos rgyal chen po* - namely "His Eminence the great Dharma king."[46]

When Tsong-kha-pa instituted the grand religious festival *sMon lam chen mo* in 1409, Grags-pa-rgyal-mtshan supported it with substantial resources. He was also the chief benefactor to the dGa'-ldan project launched in the same year. In a short period of forty years after dGa'-ldan Monastery was established, the three foremost important dGe-lugs-pa centers in Central Tibet and gTsang were built by Tsong-kha-pa's disciples: 'Jam-dbyang-chos-rjes bKra-shis-dpal-ldan (1379-1449) founded the 'Bras-spungs Monastery in 1416, Byams-chen-cho-rje Śākya-ye-shes (1354-1435) founded the Se-ra Monastery in 1419, and dGe-'dun-grub, the First Dalai Lama, founded the bKra-shis-lhun-po Monastery in 1447. All these projects were sponsored by local Phag-gru governors. A number of *gzhis ka* (manor estates) were donated to these monastic centers as sources for a stable income. Tsong-kha-pa's disciples came from different regions of Tibet: dBus, gTsang, mNga'-ris, Khams, and A-mdo. When they returned to their hometowns, they built many monasteries dedicated to Tsong-kha-pa and his teachings.

It seems clear that the Phag mo gru pa religio-political establishment played a significant role in the rapid expansion of the dGe-lugs-pa school and was exceptional in its influence on the history of Tibetan Buddhism. Very little detailed research has been done regarding the early history of the dGe-lugs-pa school and its close relation to the Phag-gru authorities. A thorough analysis will have to wait for another occasion. Suffice it to say here that the Phag-gru government was sympathetic to Tsong-kha-pa not only because of his personal charisma but also because he served their own interest. There are three reasons why Grags-pa-rgyan-msthan might be sympathetic to Tsong-kha-pa. Firstly,

---

[46] Dung-dkar bLo-bzang-'phrin-las, *Dung dkar Tsig mdzod chen mo,* 1523-1524.

Grags-pa-rgyal-mtshan and his government might find the situation created by the rise of Tsong-kha-pa's itinerant group congenial to successfully enforcing Byang-chub-rgyal-tshan's policy on monastic discipline, because pure monastic life was this group's well-known trademark. Secondly, the Phag-gru authorities including sPyan-snga bSod-nams-grags-pa (1359-1408), the fourth Phag gru sde srid, and Grags-pa-rgyal-mtshan himself, were attracted to Tsong-kha-pa's intellectual prowess; therefore, Tsong-kha-pa might be useful for the monastic educational system they endeavored to build. Thirdly, during that period, Tsong-kha-pa's group was purely religious in nature without political motive, thus posing no threats to the Phag-gru government.[47]

### *3. The doctrinal background*

Tsong-kha-pa has often been portrayed by modern scholars as a religious reformer. This depiction is somewhat misleading because it gives the impression that monastic discipline was unique to Tsong-kha-pa and his dGe-lugs-pa tradition. As mentioned above, Byang-chub-rgyal-tshan gave the monastic institution a clear mandate to adopt a healthier religious lifestyle. This policy was carried on by his successors. Tsong-kha-pa's great emphasis on Vinaya is best seen as a successful outcome of the Phag-gru religious policy rather than the commencement of a new school. In fact, all Buddhist traditions distinguished themselves on the basis of philosophical or doctrinal tenets.[48] The emphasis on keeping monastic vows pure is common to all Buddhist traditions centered upon monastic institutions.

---

[47] Tsong-kha-pa apparently showed no interest in gaining worldly fame; for example, he refused the Ming Emperor Yong-le's invitation to go to China in 1408. On the other hand, the Karma-bka'-brgyud school was gradually increasing its influence especially after Kar-ma-pa Rol-pa'i-rdo-rje (1340-1383) established direct connections with the Yuan and Ming imperial courts in China. The head of the 'Bri-gung-bka'-brgyud also received an official title equal to the Phag-gru leader from the Ming court. The Phag-gru government must have been aware of this situation. However, it remains uncertain whether or not the Phag-gru authorities intended to support or assimilate Tsong-kha-pa and the elite around him because of a political agenda.

[48] *sgrub thabs.*

In 1398, Tsong-kha-pa wrote the *rTen 'brel bstod pa,*[49] a eulogy to the Buddha Śākyamuni for his distinctive doctrine on dependent origination, demonstrating his mastery of the Prāsaṅgika-Māhyamika philosophical system that was thought to have been founded by the Indian Mādhyamika scholars Buddhapālita and Candrakirti.[50] The essence of the Prāsaṅgika line of Madhyamaka thought, based on the way Buddhapālita and Candrakirti debated with other philosophical schools including the Svātantrika-Madhyamaka, is described by Tsong-kha-pa as follows:

> In general, the two (Dialecticist) masters [Buddhapālita and Candrakirti] took as the ultimate in profound and subtle reasonings both those reasonings proving the perfect viability of all systems such as causality in the absence of the intrinsic reality that is negated as intrinsic identifiability even conventionally, and also (those reasonings) negating that negatee (of intrinsic identifiability) by the very reason of relativity, asserted clearly to be the relativity of (all things), transcendental and non-transcendental. Moreover, among these (ultimately subtle and profound reasonings), (they) took this negation of dogmaticist privacy as the most subtle (of all).[51]

Tsong-kha-pa sharply differs from other Tibetan Madhyamaka scholars in the way of understanding the relation between relativity and the emptiness of intrinsic reality. In the *Lam rim chen mo,* Tsong-kha-pa pointed out certain previous Tibetan Madhyamaka scholars were mistaken about the object to be negated in the Prāsaṅgika system. According to him, these scholars identified the object to be negated in an excessively broad manner because they did not accept that things of relativity, such as production, etc., exist even conventionally. Hence, they asserted that adding the qualification "ultimate" to the object to be negated, is the method employed only in the Svātantrika-

---

[49] An English translation of "Praise for Relativity" can be found in the *Life & Teachings of Tsong Khapa,* (Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1982), 99-107.
[50] The opinion on the founder of the Prāsaṅgika-Madhyamaka system varies among Tibetan scholars. But most scholars including Tsong-kha-pa accept Candrakirti as the founder.
[51] Robert A. F. Thurman, *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence.* trans. (Princeton: Princeton University Press, 1991), 324.

Madhyamaka system.[52] In a series of philosophical works, Tsong-kha-pa presented penetrating critiques of such misreadings of Buddhapālita and Candrakirti for he believed that this kind of misunderstanding would inevitably lead to spiritual nihilism and quietism. In the other direction, Tsong-kha-pa strongly criticized the "Great Madhyamaka" or Other-emptiness theory promoted by Dol-po-pa Shes-rab-rgyal-mtshan (1292-1361) for being a variant of absolutism asserted by non-Buddhists in India. In brief, the Other-emptiness theory asserts that while the conventional world does not exist at all, the ultimate reality *does* truly exist as a permanent, positive entity possessed of all transcendent excellences, a claim that is, according to Tsong-kha-pa, starkly at odds with Buddhist assertion that ultimate reality is an exclusion negation.[53]

At about the same time when the main construction of the dGa'-ldan Monastery was complete, Tsong-kha-pa wrote a riddle poem that suggests the legitimacy of Tsong-kha-pa as the spiritual heir of Atīśa Dīpaṃkara (982-1054), the founder of the bKa'-gdams tradition of Tibetan Buddhism. According to his biographers, this poem also indicates that Tsong-kha-pa was the rightful master of his generation responsible for both the Guhyasamāja Tantra and the Śrīcakrasaṃvara Tantra, the two foremost important systems of the Unexcelled Yoga Tantra in the esoteric Buddhism.[54]

Gung-thang dKon-mchog-bstan-pa'i-sgron-me (1762-1832), the Third Gung-tang-tshang from the bLa-brang-bkra-shis-'khyil Monastery and a well-known dGe-lugs-pa scholar, praised Tsong-kha-pa's teaching as the essence of Buddhism in such manner:

> Thus, if both [elements], the view of emptiness and the distinctive techniques of esoteric teaching which cause emptiness to be realized, are established as the

[52] See the Lamrim Chenmo Traslation Committee, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, Vol.3,* (Ithaca: Snow Lion, 2002), 127-129.
[53] *prasajyapratiṣedha, med dgag.* Robert A. F. Thurman, *The Central Philosophy of Tibet,* 346-352.
[54] 'Brug rGyal-dbang, *'Jam mgon chos kyi rgyal bo tsong kha pa chen po'i rnam thar,* 374-378.

> principle cutters of the root of saṃsāra, it would easily follow that these two [elements] are the essence of Buddhist teaching. You will also understand the reason why [Tsong-kha-pa] previously made a commitment to the Buddha dBang-po'i-tog that he would particularly propagate these two [elements] selected from all divisions of the path.[55]

Hence the dGe-lugs-pa school asserts that the teaching on the integration of the philosophical view of the Prāsaṅgika-Mādhyamika system and the yogic praxis of the Unexcelled Yoga Tantra is unique to this tradition.

However, Tsong-kha-pa also needed to answer the question regarding the doctrinal classification of the Buddha-essence doctrine promulgated in a variety of the Mahāyāna scriptures because of its doctrinal peculiarity and its great significance for other Tibetan Buddhist schools. In fact, the scriptures on Buddha-essence use the language quite differently from the Madhyamaka parlance concerning the ultimate reality. Among Tibetan Buddhist schools, the *rDzogs-chen* teaching of the rNying-ma-pas, the *Phyag-rgya-chen-po* (*Mahāmudrā*) teaching of the bKa'-brgyud-pas, and the *Lam-'bras* teaching of the Sa-skya-pas are based on only slightly different interpretations of the Buddha-essence doctrine, not to mention that some of them also incorporate the Other-emptiness theory of the Jo-nang-pa school.[56] Tsong-kha-pa only slightly touched upon the subject of Buddha-essence in his major writings and left the detailed exposition in the form of lecture notes for rGyal-tshab to work into a complete text.

---

[55] *De ltar stong nyid kyi lta ba dang | de mngon du byed pa'i gsang sngags kyi thabs khyad par can gnyis ka 'khor ba'i rtsa ba gcod byed kyi gtso bor grub na | de gnyis bstan pa'I snying por yang bde blag tu 'grub par 'gyur zhin | sngon rgyal ba dbang po'I tog gi spyan sngar lam gyi dbye ba ji snyed cig yod pa'I nang nas de gnyis dmigs kyis bkar te spel ba'i dam bcar mdzad pa'i rgyu mtshan yang shes par 'gyur ro || Jam mgon rgyal ba gnyis pa la bstan pa'i snying bo gsal bar mdzad pa'i tshul las brtsams te bstod pa don dang ldan pa,* in *Gung-thang bStan pa' sgron me' gsung 'bum,* Vol. ka. (Beijing: Mi rigs pe skrun khang, 2003), 17.

[56] For example, Dol-po-pa frequently cites the scriptures on Buddha-essence in his *Ri cho.* See Jeffrey Hopkins, *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix,* trans. (Ithaca: Snow Lion, 2006).

### *4. The Structure and Contents of the rGyud bla ṭīkā*

The *rGyud bla ṭīkā* is a commentary on Asaṅga's *Ratnagotravibhāga*commentary (RGVV), which is, in turn, a commentary on Maitreyanātha's *Ratnagotravibhāga* (RGV). The RGV is one of the five treatises of Maitreyanātha as well as the only Indian treatise, along with its commentary, on the Buddha-essence doctrine known to Tibetan Buddhism. The most popular version was translated by rNgog-lo-tsa-ba bLo-ldan-shes-rab (1059-1109), known as rNgog-lo, and received much attention in Tibet.[57] A number of commentaries were written by important masters from different traditions including bKa'-gdams, Sa-skya, bKa'-brgyud, and Jo-nang, before the time of rGyal-tshab.

Like many other works of rGyal-tshab listed above, the *rGyud bla ṭīkā* was written based on the teachings that rGyal-tshab received from his two main mentors: Red-mda'-ba and Tsong-kha-pa. It was requested by Gung-ru rGyal-mtshan-bzang-po. The scribe was sTag-tshal mKhar-kha-ba Don-grub-kun-dga'. The work was completed at the gNas-rnying Monastery probably during rGyal-tshab's first visit when he already held the position of dGa' ldan khri pa.

Structurally, the *rGyud bla ṭīkā* is an amalgam of an interlinear commentary meticulously glossing almost every word of the RGVV with descriptive prose that further clarifies difficult points of the RGVV, and sometimes is polemic in nature. These two elements are intertwined together throughout the entire text.

The textual body of the RGV consists of what it calls the "seven vajra bases," which are (1) Buddha, (2) Dharma, (3) Saṃgha, (4) Element, (5) Enlightenment, (6)

[57] According to Kazou Kano's recent research, there are six Tibetan translations of the text. Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary of the Ratnagotravibhāga, The First Tibetan Commentary on a Crucial Source for the Buddha-nature Doctrine,* (Hamburg, 2006), 88-112.

Excellences, and (7) Deeds. This scheme of "seven vajra bases" has its scriptural source found in the DIR in which "Element" is used as a synonym for Buddha-essence. The RGVV divides these seven topics into four chapters: the first four vajra bases are subsumed under the first chapter, titled "Tathāgatagarbha," and the remaining three vajra bases are the other three chapters, having titles corresponding to the bases. The "Tathāgatagarbha" chapter can be seen as a synthesis of various aspects of the Buddha-essence doctrine taught in popular scriptures at the time, especially the SMS and the TGS.

In reply to the question regarding the doctrinal/philosophical position of the Buddha-essence scriptures, rGyal-tshab developed in the *rGyud bla ṭīkā* a distinctive hermeneutical strategy for reconciling the apparent discrepancy between the Madhyamaka philosophy and the Buddha-essence theory, thus offering a distinctive approach. According to rGyal-tshab, the RGVV itself furnishes a clear rationale for understanding the doctrinal/philosophical position of the Buddha-essence scriptures in relation to the emptiness discourse of the *Prajñāpāramitā-sūtra*, which he thought had been surprisingly neglected or misunderstood by other scholars.

In rGyal-tshab's view, the Buddha-essence theory of the RGVV is not only definitive in meaning but also literally true, for its cataphatic expression of the ultimate reality does not entail an *ātmavāda* ("self-theory") reading that would be far-fetched in the context of Buddhist philosophy. rGyal-tshab argues that terms like "Buddha-essence," "natural luminosity of the mind," etc., are not referring to something else but are simply cataphatic or positive and experiential expressions of emptiness of intrinsic reality with respect to the mind. Furthermore, rGyal-tshab pointed out that, in the RGVV, Asaṅga understands emptiness in accord with the view of the Prāsaṅgika-Mādhyamika system, and that this fact was first ascertained in Tibetan scholarly tradition by Tsong-kha-pa:

> [Furthermore,] since this emptiness of reality in living beings' minds is stated in the *Tathāgatagarbha-sūtra* to be the existence of the Element, these two teaching procedures of the middle and final wheels are proved to be not only compatible but also equivalent. If explained according to the [Svātrantrika-] Madhyamaka system that accepts the truth-habit as the cognitive obscuration,[58] this reply would also appear to be a bit inappropriate. Thus, this treatise and its commentary should be explained according to the Savior Nāgārjuna's assertion as explicated by the Master Candrakīrti. This way of explanation has been proved by many lines of reasoning that preclude any possible objections to be perfectly fit for [the treatise's] meaning of the word. Therefore, the Omniscient Je Rinpoche (Tsong-kha-pa) bLo-bzang-grags-pa's eloquent elucidation of this treatise and its commentary should be known as a complete explanation for the intention of these treatises and to be truly outstanding.[59]

Correspondingly, as a semi-polemical work, the *rGyud bla ṭīkā* takes Dol-po-pa's Other-emptiness theory as its primary target because Tsong-kha-pa and rGyal-tshab found its leaning toward absolutism quite unacceptable. By doing so, rGyal-tshab obliquely criticized the understanding of the Buddha-essence as expressing ultimate reality by way of an implicative negation,[60] which was popular among other schools, for tending in a similar vein toward the Other-emptiness theory.

However, in Tsong-kha-pa and rGyal-tshab's view, the Buddha-essence doctrine is not simply a "restatement" of the *śūnyatāvāda,* but also an essential extension of Mahāyāna soteriology. In Mahāyāna literature from early on, cataphatic terms, such as "noumenon," "reality," "intrinsic purity," had been used as pedagogical tools to educate people who were not yet ready to embrace the deconstructive philosophy of emptiness, as seen in the case reported in the *Commentary on the Great Transcendent Wisdom* attributed to Nāgārjuna.[61] Not surprisingly, the Buddha-essence doctrine could serve as a marketing device by providing some teachings similar to the *ātmavāda* of the Upanishads.

---

[58] *jñeyāvaraṇa, shes bya'i sgrib pa.*

[59] rGyal-tshab, *Theg pa chen po rgyud bla ma' ṭīkā,* 168b-169a.

[60] *paryudāsapratiṣedha, ma yin dgag.*

[61] 大智度论 (*Da zhi du lun,* 摩訶般若波羅蜜經釋論) states that "答曰, 畢竟空即是畢竟清淨.以人畏空故言清淨 (ultimate emptiness is the same as ultimate purity. It is said to be purity in lieu of emptiness because some people are afraid of it)." T.25.1509.508b05.

But, as rGyal-tshab has argued, the major significance of this doctrine lies in the claim that it was the Buddha's "later teaching" (*uttaratantra*), complementary to the corpus of the *Prajñāpāramitā-sūtra* and the Madhyamaka philosophy by enhancing their soteriological dimension in providing antidotes to the major obstacles of the Mahāyāna path to perfect enlightenment.

# Chapter 2

## Doctrinal Classification of the *Ratnagotravibhāga*

Among the five treatises of Maitreyanātha/Asaṅga, the doctrinal classification of the RGV and the AA is not simply determined by their authorship to be founding cornerstones of the Yogācāra or Vijñānavāda school of Mahāyāna Buddhism in India. A variety of conflicting hermeneutical descriptions of the RGV has been given by Tibetan Buddhist scholars.

rNgog-lo explained the intent of this text as being Svātantrika-Madhyamaka. This standpoint was also held by rNgog-lo's grand-disciple Phywa-pa Chos-kyi-seng-ge (1109-1169), an influential thinker who exerted a significant impact on Tibetan Buddhist philosophy and epistemology. However, rMa-bya Byang-chub-brtson-'grus (d.1185), a student of Phywa-pa, criticized his teacher's Svātantrika view and placed the RGV in line with Candrakīrti's MAv. Bu-ston Rin-chen-grub, on the other hand, considered the RGV a Vijñānavādin text.[62] sGam-po-ba bSod-nams-rin-chen (1079-1153) proclaimed the RGV to be the scriptural authority for the Mahāmudrā teaching, an unique meditative system transmitted in the bKa'-brgyud-pa school.[63] For Dol-po-pa, the RGV was one of the authoritative texts used to confirm the authenticity of his Other-emptiness philosophy. Red-mda'-ba gZhon-nu-blo-gros had the same opinion as Bu-ston. Rong-ston and 'Gos-lo-tsha-ba gZhon-nu-dpal (1392-1481), two important exegetes and contemporaries of rGyal-tshab, interpreted the RGV based on the Lam-'bras teaching and the Mahāmudrā

---

[62] See *bDe gshegs bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas,* (Beijing: Krung go bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1988).

[63] Kro-ru-mkhan-po Tse-rnam, *dPal mnya med mar pa bka' brgyud kyi grub pa'i mtha' rnam par nges par byed pa mdor bsdus su brjod pa dvags brgyud grub pa'i me long, Gang can rig brgya'i sko 'byed lde mig,* Vol.13. (Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1989), 306-307.

teaching received within their respective traditions. rGyal-tshab followed Tsong-kha-pa and developed a distinctive hermeneutical style for the exposition of the RGV in accord with the Prāsaṅgika-Mādhyamika standpoint; this came to be understood as unexcelled philosophical view in the dGe-lugs-pa school. In this chapter, we will closely examine rGyal-tshab's doctrinal classification of the RGV in terms of its central thesis, the Buddha-essence theory presented therein, starting with his analysis of the five great treatises of Maitreya.

### *1. Asaṅga and the Five Treatises of Maitreya*

Engaging in the most important hermeneutical practice in Tibetan Buddhism, rGyal-tshab discusses the criteria for discriminating between a scripture's interpretable meaning and a scripture's definitive meaning on the basis of two systems: one is described in the *Akṣayamatinirdeśa-sūtra* (AMN) and SRS, the other in the *Saṃdhinimocana-sūtra* (SNS).

> The former system [*Akṣayamatinirdeśa-sūtra*] demonstrates that those scriptures which are the teaching of emptiness of intrinsic identifiability[64] of all things, are definitive in meaning; and those scriptures which are the teaching of "person," "aggregate," etc., with various words and letters, are interpretable in meaning. The latter *Saṃdhinirmocana-sūtra* teaches that, while the imagined [nature][65] is not established by means of any intrinsic identity,[66] the relative[67] and perfect[68] [natures] have intrinsically identifiable status.[69] Thus, [according to the *Saṃdhinirmocana-sūtra,*] a scripture that either unilaterally teaches all things to be not established with intrinsic identity, or unilaterally teaches all things to be established with intrinsic identity, is said to be interpretable in meaning. A scripture that clearly differentiate between [some things] being established with intrinsic identity and [other things] being not established with intrinsic identity is said to be definitive in meaning.[70]

---

[64] *rang gi mtshan nyid kyis grub pas stong pa.*
[65] *kun brtags.*
[66] *rang gi mtshan nyid.*
[67] *gzhan dbang.*
[68] *yongs grub.*
[69] *rang gi mtshan nyid kyis grub pa.*
[70] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,*3b.

According to rGyal-tshab, the Madhyamaka school and the Vijñānavāda school are the outcomes of Nāgārjuna and Asaṅga's understandings of these two systems respectively:

> Following these scriptures [group of scriptures, i.e. the *Akṣayamatinirdeśa-sūtra* and the *Samādhirāja-sūtra*], the Savior Nāgārjuna pioneered the way for Champions for differentiating the interpretable meaning and the definitive meaning; thereby proving without effort that the second scripture [the *Saṃdhinirmocana-sūtra*] is interpretable in meaning, and Asaṅga, the noble Master, mainly pioneered the way for Champions of the Vijñānavādin system, according to the criterion of distinction laid down in the *Saṃdhinirmocana-sūtra* by following the two *Vibhāgas (Madhyāntavibhāga and Dharmadharmatāvibhāga)* and the *Mahāyānasutrālaṇkāra*.[71]

As a result, Asaṅga became a founder for the Vijñānavādin system by writing the five *Bhūmis* and the two *Saṃgrahas*. In addition, Asaṅga is responsible for explicating the intention of the corpus of the Individual Vehicle.[72]

In rGyal-tshab's view, among the five great treatises of Maitreya/Asaṅga, the *Madhyāntavibhāga* (MAV), the *Dharmadharmatāvibhāga* (DhDhV), and the *Mahāyānasutrālaṇkāra* (MSA) accord with the Vijñānavādin system, teaching the truth-status of the emptiness of dualistic perception as well as the corresponding stages of the path of such realization, whereas the AA and the RGV are Madhyamaka treatises, detailing the unique philosophical positions and soteriological procedures presented in this school.

More specifically, according to rGyal-tshab, the DhDhV is a Vijñānavāda treatise that differentiates between *dharma* (things) and *dharmatā* (noumenon), demonstrating that *dharma* are the basis of the creation of saṃsāra, i.e. the relative nature with truth-status where the subject-object duality appears; and *dharmatā* is the emptiness of

[71] *Ibid.*, 3b-4a.
[72] *Ibid.*, 4a.

substantial subject-object duality,[73] and is the support for the attainment of liberation by means of being the object of meditation. The MAV is a Vijñānavādin treatise that differentiates the two extremes, which are those of either reification or disparagement, from the middle way free of the extremes. It discriminates between the three natures, based on the presupposition that the subject-object duality has truth-status. Without refuting the truth-status of dualistic perception, the MSA as a Vijñānavādin treatise ascertains in detail what methods are used to refine a bodhisattva's realization; determining the means of awakening his or her spiritual genetic potential[74] for the Mahāyāna, as well as the means of tutoring other types of disciples. As rGyal-tshab points out, these three treatises do not clearly explain the ultimate reality as the emptiness of identifiably intrinsic status, but instead teach merely in accordance with the inclination of disciples unprepared for that depth of emptiness.[75] In short, the two *Vibhāgas* are basically the Vijñānavādin presentation of philosophical presuppositions, whereas the *Sūtrālaṃkāra* details the Vijñānavādin soteriology.

Although the AA explains the soteriological procedures for persons with three different types of spiritual genetic potential, the hidden meaning of the *Prajñāpāramitā-sūtra* literature, this treatise is deemed a Prāsaṅgika-Mādhyamika treatise by Tsong-kha-pa/rGyal-tshab, for it teaches the ultimate view of emptiness.[76] The *Uttaratantra,* on the other hand, seems to be a treatise, according to rGyal-tshab, exclusively advocating the Prāsaṅgika-Mādhyamika viewpoint and corresponding soteriology:

> As to the *Mahāyānottara-tantra*-treatise, it should be taught to the Vijñānavādins at a later time when they have become spiritually mature by getting used to the way

---

[73] *gzung 'dzin rdzas tha dad kyis stongs pa.*
[74] *gotra, rigs,* which is also translated as "spiritual gene" in this present work.
[75] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 4a.
[76] *Ibid.,* 4b.

of the Vijñānavāda first. It can be taught at first, however, to superbly intelligent ones who have the genetic potential for the Mahāyāna. This treatise clearly shows that there is no divergence between the [*Prajñāpāramitā-*] *sūtra* in three lengths: extensive, middling, and brief, and the *Tathāgatagarbha-sūtra* in terms of the truthlessness[77] of all things, i.e. the ultimate reality without any reifications, which, as the object of the paths, has to be realized in order to attain even the enlightenment of the Śrāvakayāna or the enlightenment of the Pratyekabuddhayāna. It is the main doctrine of this treatise.[78]

Accordingly, Asaṅga is regarded by rGyal-tshab as "truly an adherent of Nāgārjuna," as opposed to the commonly accepted status of being the co-founder of the Vijñānavāda school.[79] In rGyal-tshab's view, the difference between Nāgārjuna and Asaṅga's ways of explanation is intentional. Although Asaṅga founded the Vijñānavāda system that teaches the ultimate three vehicles, this system is not Asaṅga's personal understanding; he did so merely for the sake of helping those who have the spiritual genetic potential for the Vijñānavāda. If not, as rGyal-tshab has argued, it would be in contradiction to the fact that, in the RGVV, Asaṅga establishes the "unique vehicle"[80] and determines the subtle emptiness in great detail.

*2. The subtle emptiness according to the RGV*

*The truth-habit as the cause of saṃsāra*

According to Tsong-kha-pa/rGyal-tshab, the Prāsaṅgika-Madhyamaka school asserts that a Buddhist follower must realize emptiness of objective self[81] in order to attain any of the three kinds of enlightenment in connection with the three vehicles. They assert that the truth-habit is the chief cause of saṃsāra. The truth-habit is the misknowledge of

---

[77] *bden pas stongs pa.*
[78] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,*4b-5a.
[79] *Ibid.,* 5a.
[80] *mthar thug theg pa gcig.*
[81] *dharmātmaśūnyata, chos bdag gi stong pa nyid.*

reality, and hence creates saṃsāra; the realization of truthlessness is necessary for the liberation from saṃsāra inasmuch as this realization understands there to be no conceptual object[82] of the truth-habit, and thus stands in direct opposition to the delusive truth-habit and its habit-pattern.[83] Other liberative techniques, such as love and compassion, on the other hand, do not have the same power to sever the root of the truth-habit.

With respect to the truth-habit as the cause of saṃsāra, in rGyal-tshab's view, literary evidence is abundant. For example, rGyal-tshab cites Asaṅga's gloss on RGV I.12 that "all karma, addictions, and defilements of birth of the naive are involved with the incorrect misknowledge of the unique Element."[84] As one of the most crucial technical terms used in the RGV(V), the word *dhātu* (Element) and rGyal-tshab's understanding of it will be closely examined along with the other terms in Chapter 7. Suffice it to say here that the *dhātu* is reality itself, i.e. the emptiness of the intrinsically identifiable reality of persons and things, including body-mind aggregates, in a tainted context. As elucidated by Asaṅga, it is the foundation of saṃsāra and liberation; the tainting misknowledge of it causes saṃsāra and, by implication, the correct understanding of it leads to liberation. Hence, according to rGyal-tshab, the RGVV establishes the necessity of realizing the emptiness of true existence for liberation from saṃsāra, as well as the necessity that śrāvakas and pratyekabuddhas have direct realization of the two kinds of selflessness.

Furthermore, as rGyal-tshab points out, Asaṅga also asserts that the subjective self-habit does not refer merely to the habit of holding to the existence of an independent,

---

[82] *zhen yul.*
[83] *'dzin stangs.*
[84] RGVV 13. 11-12: *sa punar eṣa sarvākara-kleśa-karma-janma-saṃkleśo bālānām ekasya dhātor yathā-bhūtam ajñānād adarśanāc ca pravartate* ||.

substantial individual,[85] but rather to the truth-habit of persons,[86] which is the subtle form of the self-habit according to the Prāsaṅgika-Madhyamaka school,[87] since he clearly states that "existence as it should be is the limit of selflessness of all beings including things and individuals; it should be known through proper realization."[88]

*The truth-habit as the addictive obscuration*

The discussions mentioned above have been adduced by rGyal-tshab to explain that the RGVV accepts the truth-habit as an addictive obscuration[89] because Asaṅga accepts the truth-habit as addictive misknowledge and asserts that liberation depends on the elimination of such obscurations. According to the Prāsaṅgika-Madhyamaka school, addictive misknowledge is an improper mentation and can only be eliminated by the power of intuitive meditation on proper mentation that directly realizes the truthlessness and neutralizes all addictive minds that are tied up with the reifications of dualistic perception. Likewise, the JñāĀ cited in the RGVV states as follows:

> Mañjuśrī, mind, intellect, and consciousness do not engage in that which is free of production and cessation. That which is not engaged with mind, intellect, and consciousness has not the slightest irrational mentation, bound up in conceptual constructs. One who applies himself with rational mentation never makes

---

[85] *gang zag rang rkya thub pa'i rdzas yod du 'dzin pa.*
[86] *gang zag gi bdag 'dzin du bzhed.* By this he means the habit of holding to the existence of intrinsic identifiable truth-status in persons.
[87] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 44a-b.
[88] RGV 14.13-14: *tatra yathāvad-bhāvikatā kṛtsnasya pudgala-dharmākhyasya jagato yathāvan nairātmya-koṭer avagamād veditavyā* ||.
[89] *nyon sgrib.*

misknowledge arise. The non-arising of misknowledge means the non-arising of the Twelve Components of Existence. It is called non-production and so forth.[90]

In rGyal-tshab's gloss, "that which is free of production and cessation" refers to the ultimate reality that is free of real production and cessation, and is not engaged with mind, intellect, and consciousness with their dualistic perceptions. In the ultimate reality, there is not the slightest irrational mentation, which is the conceptual construct of the truth-obsession. One who applies himself with rational mentation, which directly realizes the emptiness of intrinsically identifiable reality, never allows the addictive misknowledge of the truth-habit to arise. Non-arising of misknowledge means non-arising of the Twelve Components of Existence ending with ageing and death. It is called non-production in terms of non-connection with the existence of future life and so forth.[91] By this analysis, rGyal-tshab clearly demonstrates that Asaṅga is a Mādhyamika who accepts the truth-habit as an addictive obscuration.

*Śrāvakas and pratyekabuddhas' realization of objective selflessness*

In RGVV 28.5, śrāvakas and pratyekabuddhas are called by Asaṅga *upāyapatita* (those who have engaged with liberative technique), in contrast to three types of *anupāyapatita* (those who have engaged lacking liberative technique): (1) various heterodox groups, (2) Buddhists who lack faith about the ultimate truth and believe in a personal self, and (3) Buddhists who feel overly proud and hold a wrong view of emptiness. When understood in that context, rGyal-tshab states that Asaṅga clearly

---

[90] RGVV 21.7-10: *anutpādānirodhe mañjuśrīś citta-mano-vijnānanāi na pravartante | yatra citta-mano-vijnānanāi na pravartante tatra na kaś-cit parikalpo yena parikalpenāyoniśo-manasi-kuryāt | sa yoniśo-manasi-kāra-prayukto 'vidyām na samutthāpayati* ||.
[91] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 41a.

indicates that "liberative technique" concerns a philosophic viewpoint, rather than the Mahāyāna praxis for obtaining buddhahood and the basis for such praxis, i.e. cultivation of the spirit with respect to the Mahāyāna. Otherwise, it would be more accurate to include śrāvakas and pratyekabuddhas among the type of person who have engaged lacking liberative technique. It is also clear that, in rGyal-tshab's view, the second and third types of *anupāyapatita* are those Buddhists who do not realize the meaning of reality, but accept both things and emptiness as having truth-status. On the other hand, the elite śrāvakas and pratyekabuddhas *do* understand the two subtle selflessnesses, inasmuch as they are *upāyapatita.* In light of these statements, rGyal-tshab asserts that Asaṅga accepts the understanding of subtle emptiness as the ultimate liberative technique for obtaining buddhahood, or liberation, in terms of philosophic viewpoint.

However, some scriptural references seem to suggest that śrāvakas and pratyekabuddhas do not have such realization. As cited in the RGVV, the SMS states that "even all the Śrāvakas and Pratyekabuddhas have a delusion about the Truth Body of the Tathāgata which is the object of the omniscient gnosis and has never been seen before by their wisdom of emptiness."[92] rGyal-tshab explicates this statement as follows:

> Noble śrāvakas and pratyekabuddhas who have perceptual realization of the subtle emptiness, still have a delusion about the Truth Body, because of their inability to realize emptiness by their own power, as people who have a genetic potential for the Mahāyāna and have sharp intelligence do, and also because of the manifestation of their unconscious truth-habit regarding impermanence, etc. Even in the cases of arhats of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna, they lack the antidote required for obtaining the fruitional transcendence of a supreme self because they do not meditate on the transcendence of wisdom.[93]

Similarly, the AAN states:

---

[92] RGVV 30.21-31.1: *sarva-śrāvaka-pratyekabuddhā api bhagavan śūnyatā-jñānenādṛṣṭa-viparyastāḥ* ||.
[93] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 90a-b.

> Śāriputra, this import, for a while, can neither be known nor be seen, nor be discerned correctly through the personal wisdom of all śrāvakas and pratyekabuddhas. Needless to say, this applies to the case of ordinary individuals. That can be realized only by having faith in the Tathāgata. Śāriputra, the ultimate is realized through faith."[94]

rGyal-tshab argues for śrāvakas and pratyekabuddhas' perceptual realization of the ultimate reality in his explication. He explains that "they do not master it thoroughly by means of infinite lines of reasoning, as taught in the *Mūlamadhyamakakārikā*, to cut off the proliferations (distracting) from the ultimate reality." "Unlike sharp intelligent bodhisattvas," he further explains, "they are unable to realize ultimate reality by way of increasing their own wisdom. This is the meaning of their inability indicated in the statements such as 'this import cannot be seen through their own wisdom,' etc."[95] As to the issue of "realization by faith," rGyal-tshab interprets it as the unusual situation of elite śrāvakas and pratyekabuddhas who are able to realize objective selflessness but are said to be dull in intelligence compared to Mahāyāna practitioners. To the assertion that śrāvakas and pratyekabuddhas do not realize objective selflessness, and that they realize the Tathāgata to be the personification of validating reason through faith alone, he argues "if ultimate reality were not realized by validating reason, this would be in contradiction with the statement 'the ultimate reality is realized through faith;' If ultimate reality is realized by validating reason, in general, we shall not explain emptiness as the object of mere faith."[96]

---

[94] RGVV 2.8-10: *sarva-śrāvaka-pratyekabuddhair api tāvac chātiputrāyam artho na śakyaḥ samyak sva-prajñayā...draṣṭuṃ vā pratyavekṣituṃ vā | prāgeva bāla-pṛthag-janar anyatra tathāgata-śraddhā-gamanataḥ | śraddhā-gamanīyo hi śāriputra paramārthāḥ* ||.
[95] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 11b.
[96] *Ibid.*, 11b-12a.

rGyal-tshab points out that the majority of followers of the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna do not understand subtle emptiness because of their truth-habits regarding the realization of impermanence, of coarse selflessness, etc. The SMS states that "for those who have fallen into the futile view, for those who attach to misconceptions, for those whose mind has deviated from emptiness, the Buddha-essence is not their object of experience." Asaṅga explicates "those who are attached to misconceptions" as śrāvakas and pratyekabuddhas who "indulge in the path which is in direct contradiction to the attainment of the Truth Body." Correspondingly, rGyal-tshab explains that these are the average sort of śrāvakas and pratyekabuddhas who merely understand coarse emptiness in the form of the sixteen aspects of the four noble truths, such as impermanence, etc., but not in terms of subtle selflessness.[97]

*Refuting the Vijñānavādin standpoint concerning emptiness*

Aside from the analysis above, rGyal-tshab also found other conclusive evidence in the RGVV to support his assertion that the Vijñānavāda is not Asaṅga's personal understanding of ultimate reality. As aforementioned, there is a third type of person in *anupāyapatita* category, i.e. Buddhists who feel overly proud and hold a wrong view of emptiness. The *Mahāratnakūṭa-sūtra* (MRS) is cited by Asaṅga in order to show his strong disapproval of holding such view:

[97] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 157b.

> Kāśyapa, the wrong view of a personal self as much as Mt. Sumeru is considered superior to the wrong view of emptiness by those who have excessive pride.[98]

It seems clear that this view involves accepting emptiness as having a truth-status, and hence is identical to what is asserted by "those whose minds have deviated from emptiness;" that is to say, it is the "apprehension of emptiness as being an entity that is different from the material, etc."[99] In rGyal-tshab's opinion, this refers to the Vijñānavāda tenet that accepts the emptiness of subject-object duality as the ultimate reality, and that such ultimate reality has truth-status by virtue of its intrinsic identifiability. rGyal-tshab warns against holding such a view by declaring that "although the wisdom which realizes emptiness is the door or means of liberation, if the truth-habit with respect to emptiness has been formed, it is said to be a temporarily untreatable view." As to how to identify the negatee according to the Prāsaṅgika-Madhyamaka school, rGyal-tshab explains it as follows:

> Knowing how to posit the arrangement that the truth-habit is negated by validating cognition, keeping in mind that intrinsic identifiability is involved, we will make no mistake of seeing the negatee as something having truth-status. As mentioned in the BCA: "when the negatee is negated, no basis for analysis is left."[100] For someone who understands subtle emptiness, there is no basis for any truth-conviction about intrinsic identifiability of the negatee when under the sway of the wisdom which realizes emptiness. Thus, when accepting emptiness which merely negates a coarse negatee, one is doomed to make the mistake of forming a tenet with respect to the truth-status. As long as there is a strong truth-habit with respect to a coarse emptiness, it is untreatable.[101]

---

[98] RGVV 28.11-12: *varaṃ khalu kāśyapa sumeru-mātrā pudgala-dṛṣṭir na tvevābhimānikasya śūnyatā-dṛṣṭtir iti* ||.
[99] RGVV 75.15-17: *ye vā punaḥ śūnyatopalambhena śūnyatāṃ pratisaranti śunyatā nāma rūpādi-vyatirekena kaś-cid bhāvo 'sti yam adhigamiṣyāmo bhāvayiṣyāma iti* ||.
[100] Chapter IX.110. P.L. Vaidya. *Bodhicaryāvatāra of Śāntideva with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati,* ed. Dharbhanga: The Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning, 1960.
[101] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 85b.

rGyal-tshab explicates the statement of the MRS as a critique of the Vijñānavādin theory. In rGyal-tshab's view, the Vijñānavādins, while having an unconscious personal self-habit, does not accept a personal self-habit as the fundamental wrong view and does not consider emptiness of a personal self-habit as ultimate, but asserts instead that the emptiness of subject-object duality is the ultimate reality. Thus, as warned by the author of this *sūtra*, it makes the obscurations even more difficult to expel because the Vijñānavādins are confounded in their intellectual self-habit in addition to an unconscious one.

This leads rGyal-tshab to the conclusion that Asaṅga pioneered the way for Champions of the Vijñānavādin system and gave extensive teachings on it out of his concern for a certain type of person who have the genetic potential for the Vijñānavāda. This system would then be the means of maturing them for the realization of the subtle emptiness propounded by the Mādhyamikas. According to rGyal-tshab, this also explains some apparent contradictions in Asaṅga's exegetical undertaking, e.g., in the YBh, Asaṅga takes the same scriptural reference from the MRS to refute the Madhyamaka's realitylessness philosophy that asserts there is no such thing, even small as an atom, as having intrinsic identifiability. But in the RGVV he explicates the same statement as the refutation of the kind of Vijñānavādin system that accepts emptiness as having truth-status.[102]

### *3. The Three Stages of Teaching according to the DIR*

#### *Establishing the unique vehicle*

[102] *Ibid.*, 86a.

In the RGVV, Asaṅga cites the DIR to show the process of purifying the Element or Buddha-essence. This process is described in the *sūtra* as being analogous to the procedure of cleansing *vaiḍūrya* mixed with impurities:

> Fortunate Child, take for example, a skillful jeweler who knows well how to cleanse a gem. Having picked out an unpurified precious jewel from the mine, he washes it with strong sal-ammoniac, and then polishes it by rubbing with ox hair-knitted cloth. With this much work, he does not cease to make efforts. After that, having washed the jewel with pungent food juice, he polishes it by rubbing with a fine woolen blanket. Even with this much work, he does not cease to make efforts. After that, having washed it with great medical liquid [mercury], he polishes it with fine cotton cloth. When completely purified from all impurities, it is called precious *vaiḍūrya*.[103]

Corresponding to the three steps of this purification procedure, the entire teaching of the Buddha can be divided into three stages with respect to its temporal dimension:

> Fortunate Child, so the Tathāgata, knowing the scope of the impure living beings, makes those infatuated with the world tired at heart and causes them to engage in the religious discipline by means of the teaching of renunciation, such as "impermanence," "suffering," "selflessness," and "impurity." With many such deeds as these, the Tathāgata does not cease to make efforts. After that, he causes them to realize the deep process of the Tathāgata's Dharma by means of the teaching of emptiness, signlessness, and wishlessness. Even with many such deeds as these, the Tathāgata does not cease to make efforts. Next, he installs those living beings in the Buddha-realm by means of the teaching of irreversibility and the teaching on the purification of the three focal points [of acts]. And he causes those living beings, having various dispositions, to engage with the object of the Tathāgata. They are dubbed "the unexcelled worthies for offerings" when they have entered and have realized the nature of the Tathāgata.[104]

---

[103] RGVV 5.9-6.1: *tad-yathā kula-putra kuśalo maṇikāro maṇi-śuddhi-suvidhi-jñaḥ | sa maṇi-gotrād aparyavadāpitāni maṇi-ratnāni gṛhītvā tīkṣṇena khārodakenotkṣālya kṛṣṇena keśa-kambala-paryavadāpanena paryavadāpayati | na ca tāvan mātreṇa vīryaṃ praśrambhayati | tataḥ paścāt tīkṣṇenāmiṣa-rasenotkṣālya khaṇḍikā-paryavadāpanena paryavadāpayati | na ca tāvan mātreṇa vīryaṃ praśrambhayati | tataḥ sa paścān mahā-bhaiṣajya-rasenotkṣālya sūkṣma-vastra-paryavadāpanena paryavadāpayati |* paryavadāpitaṃ *cāpagata-kācam abhijāta-vaiḍūryam ity ucyate* ||.
[104] RGVV 6.1-7: *evam eva kula-putra tathāgoto 'py apariśuddhaṃ sattva-dhātuṃ viditvānitya-duḥkhānātmāśubhodvega-kathayā saṃsārābhiratān sattvān udvejayati | ārye ca dharma-vinaye 'vatārayati | na ca tāvan-mātreṇa tathāgato vīryaṃ praśrambhayati | tathā paścāc chūnyānimittāptaṇihita-kathayā tathāgata-netrīm avabodhayati | na ca tāvan-mātreṇa tathāgato vīryaṃ praśrambhayati | tathā paścād avivartya-dharma-cakra-kathayā tri-maṇḍala-pariśuddhi-kathayā ca tathāgata-viṣaye tān sattvān avatārayati nānā-prakṛti-hetukān | avatīrṇāś ca samānās tathāgata-dharnatām adhigamyānuttarā dakṣiṇīyā ity ucyanta iti* ||.

According to rGyal-tshab's explication, this scheme of the three stages reflects the Buddha's pedagogical methods, demonstrating that śrāvakas and pratyekabuddhas have the realization of two types of emptiness in accord with the RGVV's standpoint in general:

In the first stage, the Buddha makes those infatuated with saṃsāra tired at heart and causes them to engage in religious discipline by means of the doctrine of renunciation, such as "impermanence," "misery," "selflessness," and "ugliness." The prescribed practice of the three precious educations is the common path required for the person who either has or has not understood the subtle selflessness of person and object. At this level, the "selflessness" taught herein is the coarse selflessness and mastery of this teaching is the maturing path[105] for both the Hīnayāna practitioners and the Mahāyāna practitioners to progress to the path of the noble ones.[106] The subtle selflessness of person and object, as the objective object of the path that directly cuts off the root of saṃsāra, will be taught in the latter two stages. Furthermore, in the Prāsaṅgika-Mādhyamika system, the differentiation between emptiness being coarse and subtle is made in connection to the negation-ground,[107] i.e. as person and aggregates, which is either a substantial existence[108] or a designative existence;[109] instead of being made in connection to the negatee,[110] i.e. intrinsic identifiability of the object, which cannot be logically differentiated between being coarse and subtle. It is impossible for a person who has realized the emptiness of intrinsic identifiability of persons not to realize the realitylessness of aggregates.

In the second stage, the Buddha causes his disciples to realize the deep meaning of the "Tathāgata's doctrine," which is the reality of the Tathāgata or the ultimate reality, by

[105] *smin byed pa' lam.*
[106] *'phags pa' lam.*
[107] *dgag gzhi.*
[108] *rdzas yod.*
[109] *btags yod.*
[110] *dgag bya.*

means of the teaching of *śūnyatā* (emptiness), *animittatā* (signlessness), and *apraṇihitatā* (wishlessness) for all three kinds of Buddhist practitioners. This teaching refers to the emptiness of intrinsic reality status with regard to view, conduct, and aim to be attained respectively; or to the emptiness of intrinsic reality status of reality, cause and fruition respectively. This stage is the teaching of the two types of subtle emptiness: emptiness of intrinsic reality status of person and emptiness of intrinsic reality status of things, for the reason that śrāvakas and pratyekabuddhas, if lacking this realization, will not attain the fruition of liberation, the arhatship.

In the last stage, the Buddha installs his disciples in the "Buddha-realm," which is the emptiness realized under the sway of liberative technique. He does this by the teaching of "irreversibility," defusing the situation controlled by the selfish thought that indifferently abandons other beings and aspires for private liberation alone, and by the teaching on the purification of the intrinsic reality-status of the three focal points of an action[111] conjoined with liberative techniques. At this stage, all students, despite having various dispositions such as different psychological makeups, genealogies, and different aspirations for three types of enlightenment with respect to the Śrāvakayāna, the Pratyekabuddhayāna and the Mahāyāna, are encouraged to engage with the "object of the Tathāgata" that is the realization of emptiness associated with complete liberative techniques.

In sum, in rGyal-tshab' view, use of a scriptural reference from the DIR validates the RGVV's establishment of the unique vehicle in accord with the DIR, for Asaṅga accepted the first two stages as guidance on how to attain the realization of Hīnayāna arhatship and accepted the third stage as a distinctively Mahāyāna path.

---

[111] Agent, action, and recipient.

This pedagogical system, however, does not conform with the general assertion that it is inappropriate to teach the profound meaning of reality before the complete teaching of liberative technique: renunciation, conceiving the spirit of enlightenment, etc. rGyal-tshab argues in response that, just as taught in Śāntarakṣita's MA, there are two types of soteriological stages: the stages of engaging in the path for the intelligent ones, and the stages of engaging in the path for the dull ones. The intelligent ones, who also possess spiritual genetic potential for the Mahāyāna, try first to convince themselves by validating cognition of the necessity and possibility of attaining perfect buddhahood for the benefit of all living beings. Then they make commitment to produce the actual spirit of enlightenment. In contrast, the dull ones make such commitment without valid reasons. Furthermore, while the recognition of the necessity of attaining buddhahood for the benefit of living beings comes from the mastery of the method for producing genuine great compassion and high resolve,[112] the recognition of the possibility of attaining buddhahood comes from the realization of emptiness and related ideas.

According to rGyal-tshab, it is necessary for the intelligent ones to realize emptiness before producing the desire for liberation; whereas for the dull ones, they must try to produce the spirit of enlightenment first, and then go on to master emptiness later. The teaching on emptiness, which is the discourse on the purification of the three focal points, is once again given in the third stage of the three stage scheme according to the DIR. But it is clearly distinguished by its connection with liberative technique, thus having secondary importance in this stage.

This leads rGyal-tshab to assert that the RGV(V) directly demonstrates the soteriological stages of engaging in the path for the intelligent Mahāyāna followers who

---

[112] *lhag bsam.*

are the chief intended disciples. It indirectly causes the other type of stages for the dull ones to be understood.[113] More specifically, the RGV can be taught at first to superb intelligent Mahāyāna practitioners, but it should be taught at a later time for the Vijñānavādins, when they have become spiritually mature through becoming accustomed to the way of the Vijñānavāda first.

*As the distinctive presentation of the Prāsaṅgika-Mādhyamika viewpoint*

In rGyal-tshab's view, the three stages as taught in the DIR are evidently not identical to the three wheels discussed in the SNS. As noted, the SNS is the scriptural authority for the criterion used by the Vijñānavādins to distinguish between the scriptures of definitive meaning and the scriptures of interpretable meaning. In this sūtra, Bodhisattva Paramārthasamudgata asks the Buddha which scriptures are interpretable in meaning, and which scriptures are definitive in meaning. He makes this inquiry because in some scriptures the Buddha proclaims without distinction the intrinsic identifiability of all things that are included in the three realities; however, in other scriptures he proclaims that all things without distinction are not established by intrinsic identity. The Buddha replies, with particular discrimination, that the constructed reality is not established by intrinsic identity, whereas the relative and perfect realities are established by intrinsic identity. Paramārthasamudgata then reports to the Buddha his understanding that the two types of scripture mentioned in his own question are interpretable in meaning, whereas the discriminating scriptures mentioned in the Buddha's answer are definitive in meaning. Paramārthasamudgata continues to report to the Buddha his understanding of how this

[113] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 4b.

result should be applied to determine the interpretable and the definitive among the three wheels of Dharma, with respect to their temporal sequentiality, as follows:

(1) The first wheel shows the aspects of the four noble truths for the sake of those involved in the Śrāvakayāna. It is provisory, interpretable in meaning, and disputable.
(2) The second wheel proclaims emptiness, starting from the fact of the unreality, productionlessness, ceaselessness, primordial peace, and natural liberation of all things for the sake of those involved in the Mahāyāna. It is also provisory, interpretable, and disputable.
(3) The third wheel uses the finest discrimination, starting from the fact of the unreality, productionlessness, ceaselessness, primordial peace, and natural liberation of all things. And this turning of the wheel of Dharma is unsurpassed, not provisory, definitive in meaning, and leaves no grounds for dispute.[114]

According to this scheme, an exemplification[115] of the first wheel is any scripture in the Hīnayāna canon, an exemplification of the second wheel is the *Prajñāpāramitā-sūtra,* and an exemplification of the third wheel is the SNS.

In Tibet before Tsong-kha-pa and rGyal-tshab the doctrinal classification of the TGS was normally that it is an exemplification of the third wheel of this three wheel scheme. In rGyal-tshab's view, however, the TGS is not included as an exemplification of the definitive scriptures according to the SNS; rather, the SNS and the TGS are not compatible philosophically. The SNS states that constructed reality is devoid of reality, and the

---

[114] John Powers, *Wisdom of Buddha: The Saṁdhinirmocana Sūtra,* trans. (Berkeley: Dharma Publishing, 1995), 95-145.
[115] *mtshan gzhi.*

relative and perfect realities are really established. The TGS teaches that all things are devoid of reality, thus naturally pure, and defilements are coincidental. Furthermore, according to rGyal-tshab, the teaching of the three stages here is also a demonstration providing guidance to an individual progressing in stages when established in the ultimate unique vehicle. The teaching of the three stages is in accord to the TGS proclamation that all living beings are possessed of the Buddha-essence without exception. It stands in contrast to the statement of the SNS that the teaching of the three wheels in stages is meant for different persons.[116]

### *4. The Prajñāpāramitā-sūtra and the TGS*

As part of the commentary on the TGS, the RGV describes the relation between the *Prajñāpāramitā-sūtra* and the TGS with respect to the doctrine, as well as temporal sequentiality, by presenting a summary of the teaching of the Buddha-essence. This summary consists of two questions and their respective answers:

> Question One: If, as demonstrated in RGVV 77.9-10, this Buddha-essence is difficult to cognize inasmuch as it is not always the object even for supreme noble ones who are abiding on the stage characterized as being ultimately free of attachment, then what is the use of this teaching for the naïve?

[116] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 25b.

Reply: It has been taught for the purpose of dispelling five faults: being disheartened, contempt for inferior beings, apprehending the unreal, repudiating reality, and excessive attachment to oneself.[117]

Question Two: It has been taught in this and that [*Prajñāpāramitā-sūtra*] that all knowables are ever empty - like clouds, dreams, and illusions. Why has the Buddha declared here [in the TGS] again the existence of the Buddha-essence in living beings?[118]

Reply: It has been said that the reality-limit is ever empty of compounded things, and hence, addictions, karma, and retributions, are like clouds and so forth. Addictions are likened to the clouds, Karma is like the experience in dreams and the aggregates, the retributions of addictions and karma, are likened to illusions made by magic. So it has been set forth previously; and now again, in this *Uttaratantra*, the existence of the Buddha-essence has been taught in order to dispel these five faults.[119]

Based on this discussion, it is claimedseems clear that the teaching on the Buddha-essence represented by the TGS was given after the teaching on emptiness of the *Prajñāpāramitā-sūtra*. RGV I.160 states, "So has it been arranged previously, and again, in this *Uttaratantra...*" (*pūrvam evaṃ vyavasthāpya tantre punar ihottare*). In rGyal-tshab's view, both *Prajñāpāramitā* and *Tathāgatagarbha* teach the same subject, which is

[117] RGV I.157: *līnaṃ cittaṃ hīna-sattveṣv avajñābhuta-grāho bhūta-dharmāpavādaḥ | ātma-snehaś cādhikaḥ pañca-doṣā yeṣāṃ teṣāṃ tatprahāṇārtham utktam ||*.
[118] RGV I.156: *śūnyaṃ sarvaṃ sarvathā tatra tatra jñeyaṃ megha-svapna-māyā-kṛtābham | ity uktvāivaṃ buddha-dhātuḥ punaḥ kiṃ sattve sattve 'stīti buddhair ihoktam ||*.
[119] RGV I.158-160: *vivitaṃ saṃskṛtaṃ sarva-prakāraṃ bhūta-koṭiṣu | kleśa-karma-vipākārthaṃ meghādivad udāhṛtam || kleśa meghopamāḥ kṛtya-kriyā svapnopabhogavat | māyā-nirmitavat skandhā vipākāḥ kleśa-karmaṇām || pūrvam evam vyavasthāpya tantre punar ihottare | pañca-doṣa-prahāṇāya dhātv-astitvaṃ prakāśitam ||*.

emptiness of intrinsic reality of the mind: "so has it been arranged previously" means "so has [the teaching on emptiness] been arranged previously in the *Prajñāpāramitā-sūtra*, and again, in this *Uttaratantra...*" The Buddha-essence teaching is collectively called *uttaratantra* or the further continuum in comparison with the teaching of the *Prajñāpāramitā-sūtra.*[120] Hence rGyal-tshab considers the first question to be the one concerning the necessity of the Buddha-essence teaching and the second question to be the one concerning the contradiction between these two teachings.

As to the contradiction indicated in the second question, rGyal-tshab explains in his gloss that in the *Prajñāpāramitā-sūtra* all things are said to be coincidental, empty of reality, while in this last wheel the reality that penetrates into the nature of the mind has been taught. In reply, rGyal-tshab argues that Maitreya/Asaṅga claims that these two statements are not mutually contradictory, because the teaching of the last wheel is also the import of the *Prajñāpāramitā-sūtra*. Asaṅga argues that the reality-limit, i.e. the Buddha-essence as the natural purity of living beings' mind, is ever empty of compounded things, including suffering and its origin, and these coincidental things cannot penetrate into the nature of the mind. rGyal-tshab convincingly argues his point that the mere emptiness of suffering and its origin as stated in the last wheel is taught within the context of the teaching of the emptiness of intrinsic reality of all things:

> The foremost addiction is the truth-habit that is the conviction of truth of things. This [truth-habit] is coincidental, unable to penetrate into the nature of the mind. This refers to the fact that nothing can be established on the mind which is apprehended by this [truth-habit], since no other techniques except negation of the supposed object of

[120] See Chapter 4 for a more detailed discussion about the notion of "*uttaratantra.*"

> the truth-habit can be used to establish the emptiness of the reality of all things. If the addictions are proved to be coincidental, then karma and retribution, which are produced by the addictions, are coincidental as well.[121]

This leads rGyal-tshab to assert that the emptiness of the intrinsic reality of all things should be established as the standpoint of the TGS. This is because the addictions, karma and retribution, which are produced by the addictions, are said in the *Prajñāpāramitā-sūtra* to be coincidental. He thus concludes that these teaching procedures of the middle wheel and the last wheel are not only compatible but also equivalent. rGyal-tshab argues that the *Prajñāpāramitā-sūtra*'s teaching on the emptiness of the intrinsic reality of living beings' mind is thus analogous to what the TGS explicates as the Element or Buddha-essence:

> [The Buddha] explicated extensively with emphasis in the *Prajñāpāramitā-sūtra* which has three lengths, extensive, middling and brief, that all things, from the material up to omniscience, are void of intrinsic reality status and are therefore free from all the extremes of reification. Similarly, in this TGS, which belongs to the last wheel, [the Buddha] explicated with emphasis that the minds of living beings are naturally pure as they are void of intrinsic reality status and the obscuring defilements are coincidental in this regard. In this treatise, which is an accurate commentary on the intention of the TGS, the way of proving that defilements are coincidental is explicated with reference to the fact that addictions and conceptuality are isolated from intrinsic reality status, as Asaṅga states that "addictions are terminated primordially." Just as this establishment of defilements as coincidental is declared in the *Prajñāpāramitā-sūtra*, the reason for proving that the mind is void of truth is also similar in meaning to what is taught in that sūtra. Hence, we can know that the TGS as an ultimate definitive meaning scripture is equal to the *Prajñāpāramitā-sūtra*.[122]

Furthermore, in rGyal-tshab's understanding, this interpretation would appear to be a bit inappropriate if explained according to the Svātantrika-Madhyamaka system that accepts the

[121] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 168b.
[122] *Ibid.*,75b-76a.

truth-habit as the cognitive obscuration for the reason aforementioned. Hence, rGyal-tshab asserts that the RGV(V) should be explained according to the Prāsaṅgika-Mādhyamika system, i.e. Nāgārjuna's philosophy as explicated by Buddhapālita and Candrakirti.

Consequently, the question on necessity can be rephrased as the question on repetition if the TGS is proved to be the same as the *Prajñāpāramitā-sūtra* in terms of its philosophy, for that would render the third wheel useless. In contrast to the apophatic language of the *Prajñāpāramitā*'s emptiness philosophy, the cataphatic expression in the last wheel of the same reality, according to the RGV, is of great value to Mahāyāna soteriology. In the TGS and similar scriptures, the Buddha proclaims that there exists within all living beings the naturally pure Element which is the foundation for the possible production of all transcendent qualities. rGyal-tshab argues that such cataphatic discourse is given for the purpose of dispelling five faults concerning the Mahāyāna path as follows:

(1) the fault of being disheartened, which is, in rGyal-tshab 's gloss, an obscuration to cultivation of the spirit of supreme enlightenment, thinking "I will not be able to attain unexcelled enlightenment because I do not have the Buddha-gene;" hence, dispelling this leads to cultivating the spirit;

(2) the fault of contempt for inferior beings when one has cultivated the spirit but has not realized that all beings have the Buddha-gene, which is, according to rGyal-tshab, an obscuration to the performance of the bodhisattva deeds, thinking "I can attain enlightenment but not the others;" hence dispelling it leads to performing the deeds with a wish to direct all living beings onto the perfect enlightenment;

(3) the fault of reification, apprehending things established in unreality as established in reality, which is an obscuration to the realization of the meaning of the ultimate reality;

(4) the fault of repudiation, denying reality, the naturally pure Element which makes all buddha qualities possible; hence dispelling it leads to unerring understanding of the two realities; and

(5) the fault of the excessive attachment to oneself which is self-cherishing, in rGyal-tshab's view an obscuration to the realization of equal exchange between self and other that is the cause of producing the spirit of supreme enlightenment; hence dispelling it leads to producing the spirit on the basis of equal exchange.

According to rGyal-tshab, these five faults apparently include all major resistant obstacles to the entire Mahāyāna path, and the teaching of the last wheel on the existence of the Buddha-essence is taught for the purpose of dispelling these faults. In other words, the third wheel teaches the entire Mahāyāna path by its unique cataphatic discourse on the ultimate reality in the way. rGyal-tshab describes this as first cultivating the spirit of supreme enlightenment, and then learning the deeds in general, and finally last two transcendences,[123] in particular realizing the Element:

> On the contrary, through learning this teaching on the existence of the Buddha-gene within all living beings, there arises in the mind of these disciples enthusiasm for that attainment of buddhahood, respect for other living beings as for the Teacher, wisdom which realizes that the faults are not established by means of any intrinsic

[123] Meditation and wisdom.

reality, intuition which realizes that all buddha qualities are possible to bring about, and great love, as explicated above.[124]

In sum, the teaching of the Buddha-essence represented by the TGS is accepted by rGyal-tshab as the third stage of the three stage scheme of the DIR as well as the last wheel in terms of the temporal sequentiality, but not in terms of the philosophical/doctrinal distinction; thus it is not identical to the third wheel of the three wheel scheme of the SNS. Moreover, in rGyal-tshab's view, the naturally pure Element taught in the last wheel is equivalent to the emptiness explicated in the middle wheel; hence, these two teachings are not mutually contradictory. As a result, the arrangement of the three wheels according to the DIR is deemed to be the distinctive definitive teaching system of the Prāsaṅgika- Madhyamaka school as understood by Tsong-kha-pa and rGyal-tshab.

*5. The TGS as Being Definitive*

As a common hermeneutical practice, the RGV is scrutinized by Tibetan exegetes along with the TGS; it is treated, in a sense, as a commentary on one of the most important scriptures on the subject. The Buddha-essence is a central motif in the TGS and is explicated in detail by the nine similes. In the RGV, the Essence is determined thoroughly by the nine similes of the obscured factor and their corresponding imports as well as the nine similes of the obscuring factors and their corresponding imports. This will be closely examined in Chapter 7. The RGV also explains the arrangement of the ten

---

[124] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 170b.

points, which is not found literally as elucidated in the TGS, but, according to rGyal-tshab, in the SMS.

Among Tibetan exegetes, Bu-ston accepts the TGS as a scripture which fits into the category of the last wheel of the three wheel scheme according to SNS, and hence interpretable in meaning. In Bu-ston's view, this sūtra teaches that the Buddha-essence is identical to the Truth Body, similar to the presupposition of a permanent entity as found in the LAS.

Before continuing our discussion, it is necessary to take a close look at a section of the LAS. Owing to its importance, it deserves a full citation as follows:

> [Mahāmati questions:]
> The Lord promulgates the Buddha-essence in the discourses, saying it is naturally luminous, primordially pure, endowed with the thirty-two marks, and existing within the bodies of all living beings. You say it is like a precious gem, wrapped in a filthy rag, being permanent, stable, and eternal, but wrapped by the [rag] of the aggregates, elements, and sense-media, [overpowered by attachment, hatred and misknowledge, and defiled with constructive thoughts.] How is this Buddha-essence-theory different from the soul-theory of the heterodox? For the heterodox also espouse a soul as permanent, inactive, qualityless, all-pervading, and indestructible.[125]

> [In answer, the Buddha states:]
> Mahāmati, my teaching of the Buddha-essence is not the same as the heterodox soul-theories. Mahāmati, the Tathāgatas, Ārhats, perfect Buddhas teach the Essence for the meaning of the words such as "emptiness," "correct extreme," "nirvāṇa," "non-production," "signlessness," and "wishlessness," in order to avoid the fear of selflessness on the part of the naïve. Their discourse with reference to the Buddha-essence teaches the state of non-conceptuality, the non-apparent object.
> Mahāmati, present and future bodhisattvas should not become attached to it as a self. Mahāmati, for example, potters manufacture a variety of vessels out of one mass of clay particles with their hands, manual skill, a rod, water, thread, and efforts. Mahāmati, similarly the Tathāgatas also teach the objective selflessness which is a dearth of all constructive thoughts. Endowed with the wisdom of that

[125] Thurman, *The Central Philosophy of Tibet,* 347, with slight modifications (in brackets) according to the edition used in the *rGyud bla ṭīkā.*

> [selflessness] and with liberative technique, they, like a potter, teach it with various expressions in words and letters either as the Buddha-essence or as selflessness.
>
> Thus, Mahāmati, the teaching of the Buddha-essence is not the same as the heterodox soul-theories. Mahāmati, in order to educate the heterodox who are attached to soul-theories, the Tathāgatas teach Buddha-essence through the teaching of the Buddha-essence. Thinking that those beings whose thoughts have been dominated by soul-ideologies will more quickly come to unexcelled perfect enlightenment, if their thoughts dwell in the sphere of the three doors of liberation...[126]

According to rGyal-tshab, this "Buddha-essence in the discourses" clearly refers to a type of Buddha-essence taught in interpretable scriptures which cannot be taken literally. rGyal-tshab explicates this section by first rephrasing Mañjuśrī's question: if the statement could be taken literally that within the bodies of all living beings there exists a permanent and substantial Buddha-essence which is decorated with the thirty-two marks, but wrapped by the rags of contaminated aggregates, elements, and sense-media, then like a precious gem wrapped in a filthy rag, overpowered by three poisons, and mixed with defilement of constructive thoughts, it would be no different from some non-Buddhists' advocacy of a personal self. If, on the other hand, it has a deeper intention, this statement must contain (1) the intended basis, (2) its purpose, and (3) the refutation of the literalness of this teaching. And then, in rGyal-tshab's gloss, the Buddha proves the interpretability of this statement by the following answers: (1) the intended basis is "emptiness" and so on; (2) this kind of scripture was taught for the purpose of educating in stages the naïve disciples of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna who are afraid of the teaching of objective selflessness, and the non-Buddhists who are attached and previously habituated to soul-theories on the ultimate reality; and (3) if taken literally this teaching would be no different from soul-theories advocated by the non-Buddhists.

---

[126] As cited in the *rGyud bla ṭīkā,* 77b-78a.

Furthermore, according to rGyal-tshab, the refutation of the literalness of this teaching consists of the reasoning that refutes a personal self as well.

According to rGyal-tshab, the teaching on Buddha-essence in the TGS is literally intended because this sūtra does not show that a buddha endowed with the twofold purity ever exists within the continua of living beings. Instead, it teaches that Buddha-essence is a treasure from which the powers, etc., will come about. The TGS states:

> This poor householder thinks of himself as poor and wanders above [the treasure] without hearing, knowing, and perceiving it. Worthy son, likewise, underneath all living beings' insistently reifying mind there exists the Buddha-essence, a great treasure of all qualities of the Buddha such as the ten powers, fearlessnesses, and unique qualities. However, these beings have grown attached to form, sound, smell, taste, and contact, hence transmigrating within saṃsāra. Not hearing of this great Dharma treasure, they will not obtain it and will not make effort to cleanse it [from defilements].[127]

Moreover, in rGyal-tshab's view, the TGS does not advocate even literally that a buddha exists within a living being. It clearly states the intention of the statement cited above:

> Within deluded beings who all have addictions, there exists the noumenon of the Tathāgata that is immovable and is not affected by any state of existence. Perceiving this, the Buddha proclaims: "They are all like me!"[128]

---

[127] *mi dbui po khyim gyi bdag po de ni dbul ba'i sems kyis rjes su sems shing de nyid kyi steng na rnam par rgyu yang | sa'i 'og na gter chen po yod pa de ma thos mi shes ma mthong ngo || rigs kyi bu dag de bzhin du sems can thams cad kyi mngon par zhen pai yid la byed pa khyin lta bur gyur pa'I 'og na | de bzhin gshegs pa'i snying po'I stob dang | mi 'jigs pa dang | ma 'dres pa dang | sang rgyas kyi chos thams cad kyi mdzod kyi gter chen po yod kyang | sems can de dag gzugs dang | sgra dang | dri dang | ro dang | reg pa la chags pas sdug bsngal bas 'khor ba na 'khor te | chos kyi gter chen po de ma thos pas thob par ma gyur cing yongs su sbyang ba'i phyir brtson par yang mi byed do* ||. Toh 258, D Za. 251a. "彼貧丈夫心懷窮匱。愁憂苦惱日夜思惟。於上往來。都不知覺。不聞不見彼大伏藏在於地中。如是如是善男子一切有情住於執取作意舍中。而有如來智慧。力無所畏諸佛法藏。於色聲香味觸耽著受苦。由此不聞大法寶藏。況有所獲。"大方廣如來藏經, T 667.462c15.

[128] *nyon mongs pa thams cad kyis nyon mongs pa can du gyur pa de dag gi nang na | de bzhin gshegs pa'i chos nyid mi gyo zhing | srid pa'i 'gro ba thams cad kyis ma gos pa dag mthong nas | de bzhin gshegs pa de dag ni nga dang 'dro'o zhes smra'o* ||. Toh 258, D Za. 248b. "於一切煩惱染污之中。如來法藏本無搖動。諸有趣見所不能染。是故我今作如是言。彼等一切如來如我無異。"大方廣如來藏經, T 667. 461b27.

rGyal-tshab explains that the Buddha, referring to living beings' possession of emptiness as the mind's nature which is not different from the noumenon of the Tathāgata and is never penetrated by the defilements, proclaims: "They are all like me!" rGyal-tshab argues that this sūtra clearly proclaims the existence of the noumenon in order to avoid the possible misunderstanding that there exists within the continuum of a living being a buddha's Truth Body endowed with the twofold purity. Also, if this explication were unacceptable, since in the TGS the Buddha states "perceiving all living beings, the Buddha-essence," then living beings *themselves* would be accepted as the Buddha-essence. On the other hand, if the TGS had to be considered interpretable because it cannot to be taken literally, then the statement from the *Prajñāpāramitā-sūtra* that "there is no form, no sound..." must be also accepted as intentional, unsuitable to be taken literally, because they are both under the same situation.[129] Furthermore, as rGyal-tshab points out, if the TGS is not literally intended but interpretable in meaning, there would not be the slightest need for the RGV to show the aforementioned necessity of the teaching on Buddha-essence.

According to rGyal-tshab, some Tibetan scholars assert that the Buddha-essence, as taught in the RGV(V), is identical to the fundamental consciousness determined in the Vijñānavāda school. It seems that they base this assertion on the statement in the *Ghanavyūha-sūtra:*

---

[129] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 166a.

> The various grounds are the fundamental consciousness, and the Buddha-essences are virtuous. Tathagatas teach that very nature by means of the expression "fundamental consciousness." Although the "Essence" is expressed as the "fundamental consciousness," the feeble-minded are unaware of it.[130]

rGyal-tshab refutes this assertion by arguing that there is not even the smallest fragment of the RGV(V) that explicates the fundamental consciousness. According to rGyal-tshab, neither the fundamental consciousness nor the ultimate three vehicles are accepted in Asaṅga's personal understanding, because the RGVV accepts the existence of external things and establishes the ultimate unique vehicle as discussed above. In rGyal-tshab's view, the "[Buddha-] essence" mentioned in the statement just cited is the first type that is interpretable in meaning. He argues that this statement does not indicate that the Essence is a permanent entity. It also does not indicate that the fundamental consciousness is an entity different from the collection of the six consciousnesses in spite of the fact that this scripture seems to show that the Essence is the intended meaning for the fundamental consciousness.

rGyal-tshab further explains that the LAS teaches that such an Essence cannot be taken literally but has a deeper intention; that intention being the emptiness that is free from any reifications as its intended basis. Likewise, having emptiness as the same basis of intention, the Buddha teaches the fundamental consciousness as being an entity different from the collection of the six consciousnesses. Hence, according to rGyal-tshab,

---

130 Thurman, *The Central Philosophy of Tibet,* 350.

Buddha-essence and fundamental consciousness are synonyms in terms of intended meaning instead of designation, and therefore are not literally equivalent.[131]

[131] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 76b-77a. cf. José Ignacio Cabezón, *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang*, trans. (Albany: State University of New York, 1992), 331-332.

Chapter 3

## Critiques of Absolutism, Skepticism, and Quietism

As José Ignacio Cabezón aptly points out, the great luminaries of a tradition are often its polemicists.[132] It

is reasonable to think that the dGe-lugs-pa school was to a great extent established on the basis of its founders' dynamic responses to their rivals' philosophical/doctrinal positions. For example, the *Drang nges legs bshad snying po,* one of the most important philosophical works of Tsong-kha-pa is deemed to be a critique of Dol-po-pa's "Other-emptiness" (*gzhan stong*) theory in an indirect manner, without Dol-po-pa's name being mentioned.[133]

As one of Tsong-kha-pa's chief disciples, rGyal-tshab defended his mentor's view by criticizing the dGe-lug-pa opponents. But unlike mKhas-grub, who is famous or infamous for being an active apologist of the tradition founded by Tsong-kha-pa, rGyal-tshab defended the tradition in a relatively mild manner. rGyal-tshab's *rGyud bla ṭīkā,* akin to the mainstream of Tibetan commentarial literature, is not only an exegetical work simply glossing words and elucidating concepts but also serves as a polemical treatise. It establishes its interpretations by critiquing rival standpoints concerning the central issues. In the *rGyud bla ṭīkā,* Dol-po-pa's theory is mainly targeted for its "non-Buddhist way" of thinking about the Buddha-essence doctrine. A kind of quietism associated with a quasi-Other-emptiness theory as held by 'Gos-lo from the bKa'-brgyud-pa school is also

---

[132] *Freedom from Extremes: Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness,* (Boston: Wisdom, 2007), 4

[133] See Thurman, *The Central Philosophy of Tibet,* 60-62, and Jeffery Hopkins, *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School,* (Berkeley: University of California Press, 2002), 273.

obliquely criticized. On some occasions, rGyal-tshab attacks assertions made by rNgog-lo and Rong-ston, Rong-ston being one of the most influential Sa-skya-pa scholars at that time.[134] In this chapter, we will focus on rGyal-tshab's evaluation of Dol-po-pa's philosophical perspective and 'Gos-lo's meditation method. This will provide a comparative context for better understanding of rGyal-tshab's own positions on the Buddha-essence doctrine, which will be discussed in later chapters.

*1. Critique of Dol-po-pa's "Great Madhyamaka"*

Dol-po-pa labeled his Other-emptiness theory as "Great Madhyamaka" in order to distinguish it from Nāgārjuna's Madhyamaka which, in his view, is based on the second Dharma-wheel teaching of a mere "self-emptiness" (*rang stong*). According to Tāranātha (1575-1634), the Other-emptiness theory is also called "Cognition Madhyamaka,"[135] since it was illuminated by the texts of the founders of the Yogācāra school as well as by Nāgārjuna.[136] This designation makes sense and was well-summarized by Cyrus Stearns who said, "Dolpopa considered one of the essential characteristics of this Great Madhyamaka to be the use of the paradigm of the three-nature theory (*trisvabhāva*), which was almost always considered a hallmark of the Yogācāra or Cittamātra tradition."[137] Stearns also mentioned that much of Tsong-kha-pa's philosophical standpoint was formulated in direct opposition to Dol-po-pa's Other-emptiness theory. In the *Drang nges legs bshad snying po,* Tsong-kha-pa thoroughly criticized Dol-po-pa's

---

[134] Besides the Sa-skya tradition, Rong-ston also maintained the exegetical tradition starting from rNgog-lo and established the 'Phan po Nālendra Monastery in 1435. He was a prolific author with over 300 commentarial works on 41 treatises.

[135] *rnam rig dbu ma.*

[136] Cyrus Stearns: *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen,* (Albany: State University of New York Press, 1996), 62.

[137] *Ibid.,* 88.

understanding of the three-nature theory, although he did not launch a direct critique of the Other-emptiness theory in a systematic way, never mentioning Dol-po-pa by name.

*Refuting Dol-po-pa's classification of the TGS*

According to Dol-po-pa, the three stages taught in the DIR are identical to the three Dharma-wheels taught in the SNS. Tāranātha explains that the final wheel of doctrine consists of two types of scripture: (1) the sūtras "composed with common, coarse tenets teaching that the noumenon is truly established,"[138] such as the SNS; and (2) the sūtras "composed -as secret discourse- with the detailed, uncommon tenet that just that basic element of reality, the matrix of One-Gone-Thus, the body of attributes, the permanent-stable-eternal, and all ultimate Buddha-qualities primordially indwell intrinsically,"[139] such as the TGS. Hence, Other-emptiness thinkers maintain that the TGS is an example of the third wheel taught in the SNS, and that there is no difference other than coarse and subtle between the SNS and the TGS in their being definitive-meaning scriptures.

rGyal-tshab dismissed this assertion by Dol-po-pa as an "audacious claim which does not understand the subject even a little." As discussed in Chapter 3, rGyal-tshab argues that these two sūtras are not the same in philosophical perspectives because the SNS asserts that the imagined (*parikalpita*) reality is devoid of reality, and the relative (*paratantra*) and perfect (*parinishpanna*) realities are really established; whereas the TGS teaches that all things are devoid of reality, thus naturally pure, and defilements are coincidental. Moreover, in rGyal-tshab's view, the SNS and the TGS (along with the RGV[V]) are not in mutual agreement because the former sūtra teaches the three ultimate vehicles to buddhahood, whereas the latter advocates the ultimate unique vehicle. As

---

138 Jeffrey Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* (Ithaca: Snow Lion, 2007), 73.
139 *Ibid.*, 75-76.

mentioned above, rGyal-tshab maintains that the teaching of the three stages of the DIR is a guide for an individual on how to make progress in stages, in order to establish the ultimate unique vehicle, whereas the SNS holds that the three Dharma-wheels in stages are meant for different types of persons.

### *Refuting Buddha-essence as a permanent entity*

Dol-po-pa asserts that "since the ultimate's own entity is even very established, it is not non-existent, and imputational things, which are other than that, do not arise or do not exist."[140] According to Dol-po-pa, in the second turning of the wheel, all conventional things are said to be similar to clouds, dreams, and illusions because of being empty of self-nature; and in the last wheel, the existence of the Buddha-essence is the final definitive statement on ultimate realty, which is only empty of other conventional things (*gzhan stong*). rGyal-tshab points out that "self-emptiness" in Dol-po-pa's view means emptiness of own essence,[141] inert emptiness,[142] nihilistic emptiness,[143] and partial emptiness,[144] and only refers to conventional things. In short, conventional things are empty of conventional things themselves; for example, a vase is empty of the vase itself. And Dol-po-pa's "Other-emptiness" refers to the Buddha-essence as the ultimate reality, which is devoid of all conventional things but is endowed with all excellences such as the buddha-powers, etc., which thus exist within the continua of living beings even from the very beginning. rGyal-tshab names this "absolute absolute" as a "permanent entity (*rtag dngos*)," a term usually reserved for describing the concept of the ultimate reality asserted

---

[140] Jeffery Hopkins, *Mountain Doctrine*, 331.
[141] *rang gi ngo bos stong pa.*
[142] *bem stong.*
[143] *chad stong.*
[144] *nyi tshe' stong pa.*

by non-Buddhists in India. Dol-po-pa, however, would not accept such a disparaging term as anything to do with his theory. As defended by Tāranātha, the permanent entity asserted by non-Buddhists does not exist among knowable objects but the uncompounded ultimate reality, as understood by Dol-po-pa, does exist as a knowable object.[145]

rGyal-tshab argues that if the ultimate reality is a permanent entity, such as the non-dual gnosis asserted by Other-emptiness thinkers, then it would be a spatial or temporary thing with limited characteristics such as any material or mental entity would have.[146] If it is a spatial, temporary thing with limited characteristics, then according to Buddhist epistemology, it is impermanent. If it is not a spatial, temporary thing with limited characteristics, one then must admit that what exists in the continuum of a particular person would also exist in the continua of all living beings. Furthermore, rGyal-tshab continues to argue, the past things would still exist in the future and the future things would already exist in the past. Likewise, the one who has fallen asleep would be also awake and the one who stays awake would be also asleep, thus, no difference could be drawn between sleeping time and non-sleeping time. rGyal-tshab further argues that, if the ultimate reality is a permanent entity and is absolutely identical at different times, then a person would always perceive it without the difference between meditative equipoise and aftermath. If the ultimate reality is not permanent, then this would contradict the Other-emptiness thinkers' own assertion that the ultimate reality is not suitable to be a spatial, temporary thing with limited characteristics.[147]

In addition to this, rGyal-tshab argues from the perspective of the relationship

---

[145] Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* 134.
[146] For Tāranātha's description of characters of the perfect reality (*yongs grub*), see Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* 92.
[147] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 69b-70b.

between the two realities: conventional and ultimate. There are two possibilities for this relationship. One possibility is that Other-emptiness means that the ultimate reality is empty of being conventional reality. The other is that Other-emptiness means that the ultimate reality is empty of the existence of conventional things. If the former were taken to be the case, rGyal-tshab would deride proponents of the Other-emptiness as being the "uttermost intelligent," for the reason that they are the ones who first have the unreasonable doubt as to whether the ultimate reality is the conventional reality, and then are in need of dispelling this doubt. If the latter were the case, as rGyal-tshab argues, it would contradict Dol-po-pa's own assertion that "the thoroughly established character is without production...Because it is the noumenon of all phenomena, it is omnipresent and all-pervasive."[148] Dol-po-pa defends his position by maintaining that the ultimate reality is "the basis primordially empty and void of all adventitious phenomena and is the pure basis."[149] In rGyal-tshab's rephrased words, this means that ultimate reality's own objective condition has never been infiltrated by the relative. To counter this idea rGyal-tshab argues from the perspective of the relative itself in three possible ways. Firstly, if this assertion means that conventional things such as vase, woolen cloth, etc. are not permanent entities, then it follows that śrāvakas such as Sautrāntikas would also master thoroughly the import of Other-emptiness because they have fully realized by validating cognition that vase, woolen cloth, and so on are impermanent. If accepted, the disciples of the Śrāvaka vehicle would be "Great Mādhyamikas." Secondly, if it means that the conventional things do not have truth-status, then it would have nothing to do with the Other-emptiness theory since proponents of Other-emptiness accept that self-emptiness

---

[148] Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* 92.
[149] Hopkins, *Mountain Doctrine,* 316.

means that conventional things are empty of conventional things themselves, instead of being empty of truth-status. Thirdly, if it means that conventional things are not the ultimate reality, it follows that Yogācāra proponents would be "Great Mādhyamikas" too because they also assert that conventional things such as vase and woolen cloth are not the ultimate reality. At this point, rGyal-tshab critiques Dol-po-pa's view as the "ultimate nihilism that deprecates all the conventional things" because the latter claims that "imputational natures are natureless in that they do not exist by way of their own character; aside from being established as mere conventionalities, or as unreal conventionalities, they are not established even as conventional truths, or real conventionalities. Other-powered natures are natureless in that although they exist as entities conventionally produced from others, they do not exist as entities produced from themselves, and in reality they are not established at all."[150]

Most importantly, according to rGyal-tshab, the view of the ultimate reality as a permanent entity not depending on the negation[151] of a negatee amounts to the notion of permanence asserted by non-Buddhist philosophers, for none of the Indian Buddhist scholars would accept permanence as independently established.[152] According to Dharmakīrti's Buddhist epistemology, a permanent thing (*nityatva*) is something uncompounded, unchangeable by cause and condition, and is necessary as a negation in opposition to an entity (*vastu*), which is compounded and is necessary a positive establishment.[153] To accept something as a permanent thing and an entity at the same time is deemed to be

[150] *Ibid.,* 401.
[151] *dgag pa.*
[152] *bsgrub pa rang dbang pa.*
[153] *sgrub pa.* This is the position held by dGe-'dun-grub-pa, the first Dalai Lama. 'Jam-dbyangs-bzhad-pa asserted that an entity is not necessarily a positive establishment, but can also be an implicative negation. See bLo-bzang-chos-grags, *Tsad ma rig pa'i spyi don rigs gzhung rgya mtso'i 'jug ngogs,* (Xining: mTso sngon mi rigs dpe skrun khang, 1998), 374-375.

directly self-contradictory.[154] In short, according to Buddhists, a positive, independent self as a permanent entity does not exist in any object of knowledge. Among Buddhist philosophical traditions, only the Vaibhāṣika school accepts permanence as something having functionality, but even they agree that it depends on the negation of negatee. According to Dol-po-pa, the space-like emptiness of truth-status asserted by "proponents of self-emptiness" is not the ultimate reality since it is a mere non-entity.[155] In this regard, rGyal-tshab warns against only accepting a positive establishment as meaningful without realizing the importance of a negation:

> Someone asserts that impermanence is concomitant[156] with anything which exists and takes this as the intention of the seven treatises on valid cognition. Having an instinct for such perverse views causes severe damage. That is, the one who talks like this would not properly understand and believe the arrangement proved by validating cognition that the permanence which is addressed by scholars is the negation[157] of disintegration. Consequently, he or she would repudiate the arrangement proved by validating cognition that the import of selflessness is an absolute negation;[158] i.e. the mere exclusion of a personal or objective self, understood by the wisdom which has recognized selflessness. Thus, it should be known that [this kind of assertion] would indicate the presence of a strong instinct for an intellectual personal self-habit.[159]

On this basis, rGyal-tshab accuses Dol-po-pa of misunderstanding the RGV's notion of the "supreme self," which actually refers to one of the transcendences associated with the Truth Body, and chides him for holding it to be something similar to what non-Buddhists believe:

> [T]he exemplification of the supreme self is clearly explicated as the selflessness which is perceived by the Buddha's noumenally omniscient intuition. Thus, the assertion that the exemplification of the supreme self is not the mere negation of

---

[154] *dngos 'gal.*
[155] Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* 71.
[156] *khyab pa.*
[157] *rnam par bcad pa.*
[158] *prasajyapratiṣedha, med dgag.*
[159] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 85a.

> personal self and objective self but a positive, independent self, a permanent entity, should be known as coming from a great habitual affinity for the heterodox view. And this assertion which accepts such an obsession with an erroneous self as the realization of the meaning of reality should be known as the chief negatee of this treatise and its commentary...Think whether "self" means a positive, independent, permanent entity and you will come to the understanding that only selflessness is justifiable.[160]

Tāranātha defended Dol-po-pa against such a severe charge arguing that real permanence is a unique permanence, devoid of reifications of impermanent positive entities and negative permanent non-entities, which are mere conceptual constructs.[161] rGyal-tshab's possible response will be discussed below.

*Refuting Buddha-essence as being endowed with twofold purities*

Based on his distinctive theory of the ultimate reality, Dol-po-pa proclaims that the Truth Body endowed with the twofold purity always exists within the continuum of any living being:

> This matrix-of-One-Gone-Thus itself, the naturally luminous and uncompounded noumenon, is endowed undifferentiably with the inseparable qualities of Buddhahood passed beyond the count of the grains of sands of the banks of the Ganges.[162]

In the *rGyud bla ṭīkā,* rGyal-tshab responds to this argument that the reasoning is flawed. According to rGyal-tshab, although it is true that the mind's objective condition has never been infiltrated by addictions such as attachment, etc., and is not in accord with the

[160] *Ibid.,* 92a.
[161] Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* 135.
[162] *Ibid.,* 95.

perceptual habit[163] of the truth-addicted conviction, it is incorrect to assert that the nature of a living being's mind is free from all coincidental defilements. In his view, the twofold purity, i.e. the intrinsic purity and the purity free of defilements, is the character of the Truth Body alone. It is not possessed by a living being whose mind is a naturally pure noumenon but mingled with defilements. He argues from different perspectives as follows:

(1) If the intrinsic purity of a living being's mind were already isolated from all coincidental defilements, then any living being inevitably would be a buddha; yet he or she never recognizes that he or she is a buddha. If Dol-po-pa insisted that there is no fault in such an assertion, then he would be forced to make a speech repudiating the Buddha as a foolish person, not even knowing whether he himself was a buddha or a living being.

(2) If the Truth Body endowed with the twofold purity were to exist within the continuum of a living being, and is of the same nature as his or her mind, then one is taking that Truth Body endowed with the twofold purity existing within the continuum of a living being as the basis of differentiation.[164] rGyal-tshab then puts a question to Dol-po-pa: does this Truth Body obscured by the coincidental defilements exist in the continuum of a living being or not? If the former were the case, then it would contradict the notion that the Truth Body endowed with the twofold purity exists there. If the latter were the case, then the continuum of a living being and the twofold purity would be the same in nature, beyond the continuum of an ordinary being. This would refute Dol-po-pa's own position that the continuum of a living being is thoroughly tainted by defilements. Furthermore, if the Truth Body endowed with the twofold purity existed

---

[163] *'dzin stangs.*
[164] *khyad par gyi gzhi.*

within the continuum of a living being as the mind's noumenon, it would be incorrect to assert that a living being's mind is simultaneously both mingled with defilements and free of coincidental defilements in its objective condition.

(3) If the Truth Body existed in an entirely different way from a living being's mind, then it would be totally incorrect to assert that a living being and a buddha are mingled together, because two opposite simultaneous things are not suitable to have a relation of relativity.

(4) If the Truth Body existed inseparably from a living being's mind, then the assertion that the Truth Body endowed with the twofold purity primordially and intrinsically dwells both within the continuum of a living being and in an inseparable manner would contradict all reasonings.[165]

Again, rGyal-tshab criticizes the Other-emptiness theory that the ultimate reality adorned with all transcendent excellences always exists within the continua of all beings, for that makes it no different from the position of the Śaivites that accepts an eternal, self-originated omniscience. In rGyal-tshab's view, this kind of presupposition also implies a position that the ultimate reality is an eternal entity and conventional reality is its transformation akin to the Sāṃkhya philosophy that accepts primal nature (*prakṛti*), an eternal entity, as both the ultimate reality and as the nature of its transformations such as form, sound, etc.[166]

Tāranātha defends Dol-po-pa's position by proclaiming "although just that thusness of a buddha abides in sentient beings, sentient beings do not perceive it from their own side, and hence it is a matrix that has the meaning of being hidden from sentient

---

[165] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 69b-70a.
[166] *Ibid.,* 133b-134a.

beings."[167] A simile is used by Tāranātha to illustrate his point that "we do not assert that whatever is [in] the continuum of sentient beings is a buddha; if it follows due to the fact that the buddha and the buddha-qualities dwell in the continuum of sentient beings, then would it necessarily follow that, when a Buddha resides on the throne, even the throne would know all objects of knowledge?"[168] rGyal-tshab responds by asking: if a buddha endowed with twofold purity existed within the continuum of any living being, which continuum would be free from those defilements? rGyal-tshab argues that it is incorrect to say it is the self-continuum because it follows that separation has already existed in the self-continuum since beginningless saṃsāra when no slightest defilement has been eliminated. It is also incorrect to assert that defilements of the other-continuum do not exist in the self-continuum because it then follows that the attainment of the Truth of Cessation would not depend on the direct realization of the meaning of reality. Instead, it would be more like ascertaining the non-existence of a vase on a ground which is devoid of any vases.[169]

Furthermore, rGyal-tshab rejects any sort of understanding of a "permanent entity" endowed with twofold purity as existing within a living being's continuum, on the basis that it has no soteriological value. This is because it is not conducive to the cultivation of the spirit of enlightenment, the doorway of Mahāyāna Buddhism. He argues that according to the Other-emptiness theory, an "ultimate" living being is a permanent entity, therefore he or she would not have the aspiration of becoming a buddha. In addition, there is no need for this being to become a buddha again because he or she has been a buddha from the beginning. As for a "conventional" living being, rGyal-tshab argues, the

---

[167] Hopkins, *The Essence of Other-Emptiness,* 94.
[168] *Ibid.,* 110.
[169] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 26a.

living being is empty of himself or herself just as child of a barren woman is not existent among knowable things. Hence, no living beings would be inspired by such a teaching on the existence of the Buddha-essence as a permanent entity simply because none of them would even exist. In conclusion, rGyal-tshab declares that the Other-emptiness theory is an "erroneous view" which falls into both extremes of eternalism and nihilism, and therefore the Buddhist view is diametrically opposed to this theory.[170]

*2. Critique of the Mainstream Positions*

'Gos-lo was a contemporary rGyal-tshab. Despite his close relationship with the bKa'-brgyud tradition, his non-sectarian approach made it possible for him to receive teachings from the most important teachers outside the tradition. As reported by Zhva-dmar-Chos-kyi-grags-pa, 'Gos-lo also studied with Tsong-kha-pa and "became particularly fond of his analytical approach, and also for the distinction he made between the provisional and definitive meanings on the basis of the RGV."[171] Zhva-dmar does not further inform us how this distinction was made. However, based on the discussion in Chapter 2, we can reasonably speculate that this distinction might refer to the difference between the provisional teaching on Buddha-essence as a permanent entity mentioned in the LAS and the definitive teaching on Buddha-essence as a cataphatic expression of the *śūnyatā* theory of the *Prajñāpāramitā-sūtra.*

Be that as it may, I find it problematic to assert that 'Gos-lo's extensive commentary on the RGVV accords with Tsong-kha-pa's RGV-based hermeneutics just because 'Gos-

[170] *Ibid.,* 164b-165a.
[171] Klaus-Dieter Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary on the Ratnagotravibhāgavyākhyā, (Theg pa chen rgyud bla ma' bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rb tu gsal ba'i me long),* ed. (Stuttgart: Steiner, 2003), ix.

lo claims that the commentarial tradition of rNgog-lo is integrated with sGam-po-pa's (1079-1153) Mahāmudrā interpretation of the RGV, as Mathes has suggested.[172]

Firstly, although 'Gos-lo claims that the commentarial tradition of rNgog-lo is integrated with sGam-po-pa's Mahāmudrā interpretation of the RGV, the extent remains questionable, because sGam-po-pa apparently does not follow the theory of the "two wheels," a hermeneutic measure developed by rNgog-lo to explain the entire RGV.[173] In addition to this, rGyal-tshab actually critiques rNgog-lo's philosophical perspective on the ultimate reality, as will be examined shortly. Secondly, as asserted by Kong-sprul bLo-gros-mtha'-yas (1813-1899), the bKa'-brgyud interpretation of the RGV which came down to 'Gos-lo through Phag-mo-gru-pa's (1110-1170) disciple, 'Bri-gung 'Jig-rten-gsum-mgon (1143-1217), had a deep affinity for Dol-po-pa's Other-emptiness theory.[174] This is anathema to Tsong-kha-pa and rGyal-tshab, as discussed earlier. Thirdly, 'Gos-lo argues in favor of the "path of direct experience," the meditation system of Buddha-essence stemming from the lineage of the translators gZung and bTsan, but not of the "path of inference," the explanation system of Buddha-essence coming down from rNgog-lo and his students.[175] 'Gos-lo's commentary not only remains in many ways sharply different from Tsong-kha-pa/rGyal-tshab's exegetical expositions, but also became a target of criticism for rGyal-tshab, in regard to its doctrinal and soteriological positions.

In a sense, 'Gos-lo's view on the ultimate reality represents the mainstream perspectives on Buddhist ontology and on the Buddha-essence doctrine at his time.

---

[172] *Ibid.*, xi.
[173] See Chapter 4 of this present work.
[174] S. K. Hookham, *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga*, (Delhi: Sri Satguru, 1992), 280.
[175] *Ibid.*, 276-277.

According to him, the ultimate reality is neither reified as having a truth-status, as Dol-po-pa asserts, nor a mere exclusion negation as asserted by rNgog-lo and, by extension, by Tsong-kha-pa. Variant forms of such a view had dominated most Tibetan Buddhist thinkers' way of postulating the ultimate reality before the establishment of the dGe-lugs-pa school. Thereafter, it has been strongly defended by the most important non-dGe-lugs-pa scholars, such as: sTag-tshang lo-tsa-ba Shes-rab-rin-chen (b.1405), Śākya-mchog-ldan (1428-1507), Go-rams-pa bSod-nams-seng-ge (1429-89), and Mi-pham-rgya-mtsho (1846-1912). Earlier forms of these dominant views are described collectively as "other systems that negate an overly broad identification of the object to be negated" in Tsong-kha-pa's famous *Lam-rim-chen-mo.*[176] As Cabezón points out, these views can be grouped into three major sets of belief that Tsong-kha-pa, rGyal-tshab, and the later dGe-lugs-pas consider to be forms of skepticism or nihilism. To briefly summarize here, the first is considered by dGe-lugs-pas to be a form of quietism called "a view where nothing is to be thought of," ascribed to Hva-shang Mo-he-yen, the influential Chinese Chan master in the eighth century in Tibet and a central figure in the bSam-yas debate. The second is a form of epistemological skepticism criticized by Tsong-kha-pa and his followers, a view that challenges the validity of conceptual and linguistic knowledge. And the third is a form of radical ontological skepticism known as "the view that things are neither existent nor non-existent."[177] Cabezón also aptly points out that "whether they are ever found to be historically exemplified within a single school or individual, the views are mutual corollaries of each other *in the logical sphere,*"[178] or in Ruegg's opinion, "they are

[176] The Lamrim Chenmo Traslation Committee, *The Great Treatise,* Vol.3, 127-129.
[177] Jośe Ignacio Cabezón, *A Dose of Emptines*, 7.
[178] *Ibid.,* 8.

nonetheless intelligible from other viewpoints that involve structural or 'family resemblance' criteria."[179]

Now we shall take a close look at 'Gos-lo's positions based on his exegesis of the RGVV and dGe-lugs-pa scholars' responses to them.

*'Gos-lo's position on Buddha-essence*

According to 'Gos-lo, the Buddha-essence is referred to in the scriptures as one of the following four factors: (1) emptiness defined as exclusion-negation, (2) the natural luminosity of the mind, (3) the fundamental consciousness, and (4) bodhisattvas or all living beings.[180] As mentioned above, 'Gos-lo maintains that there were two exegetical systems for interpreting the RGV in Tibet, and that rNgog-lo's system is based on the acceptance of the first factor as Buddha-essence:

> The Great Lo-tsa-ba and his followers accepted that ultimate emptiness, defined as an exclusion negation, is explained in [Nāgārjuna's] *Reasoning Corpus*[181] as Buddha-essence. Hence, the meaning of the expression "natural possession of the excellences" is that all excellences are naturally collected there because of the apprehension of emptiness. [Likewise,] the reason for being purified is [emptiness that serves as] the object of the purifying gnosis and is not to be newly added. As to the reason for being defiled: they are the subjective self and objective self fabricated by addictions, which are the objects of addictions; and they are not something that existed previously, [needing] to be removed. They also explicate the meaning of "diffusion of the Truth Body" as the possibility that living beings will obtain the Truth Body.[182]

Following after Kamalaśīla, 'Gos-lo explains "exclusion negation" as the mere negation of the nature of an entity[183] without any establishment of another entity. He further

---

[179] *Ibid.,* fn.31.
[180] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 5.
[181] *rigs pa'i tshogs.*
[182] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 5.
[183] *dngos po'i ngo bo.*

explains that it is "the object of worldly wisdom inclined to proliferation,"[184] and that the emptiness taught in the middle wheel is an exclusion negation, empty of intrinsic reality which is something's own nature not mixed with others. In 'Gos-lo's view, "intrinsic reality" means uncreated, e.g., the heat of fire, in contrast to heated water, not produced by the combination with other entities. The perceiver of this object is necessarily an inferential validating cognition.[185] In terms of the soteriological import of an exclusion negation, 'Gos-lo asserts that inferential understanding eliminates the mistake of conceptual adherence[186] but not the mistake of perception,[187] for the inference is a conceptual construct and conceptuality is a mistaken entity-habit by its very nature.[188] Since this "path of inference" looks towards the outside, 'Gos-lo concludes that "the understanding of exclusion negation stops the coarse form of misknowledge but not the subtle one, because during meditation it searches for other objects instead of recognizing [the mind] itself; thus being unable to uproot dualistic perceptions. Hence, this cannot help much to stop the ground of instincts for misknowledge."[189] In brief, this approach is deemed inferior to the "path of direct experience" in the way that Kong-sprul maintains:

> Nevertheless, it is taught that the Bodhisattva's great sickness is emptiness that is the non-implicative negation found through valid cognition through inference (*rjes dpag tshad ma*), because this very thing becomes a great bondage of concepts (*rnam rtog pa*). Therefore, due to the fact that the last Wheel [i.e. the third Dharmachakra] is

[184] *spros bcas dag pa 'jig rten pa'i ye shes*. Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 6.
[185] *rjes su dpag pa'i tshad ma.*
[186] *zhen pa 'khrul ba.*
[187] *snang ba 'khrul ba.*
[188] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 58.
[189] *Ibid.*, 426.

for entering into the non-conceptual (*rnam par mi rtog pa 'jug pa' i don*), it is also especially supreme.[190]

On the other hand, 'Gos-lo's Mahāmudrā interpretation maintains that Buddha-essence is the noetic element by name "natural luminosity of the mind," which is explained as the mind's noumenon.[191] This is emptiness as an implicative negation ascertained in the late wheel[192] akin to the "essence" when compared with the emptiness as an exclusion negation that is like "outside skin." According to 'Gos-lo, this noetic emptiness cannot be the object of inference but only of perception. It is not produced by cause and condition but is somehow still produced like the natural origination of space and will never be changed by mixing with other things. Unlike in the middle wheel, the negatee of this emptiness refers to the artificial, coincidental things in contrast to the mind's nature that is undefiled and unchanged by any other conditions. As to the coincidental things, 'Gos-lo lists almost all kinds of mental activity as factors not in accord with the natural state of the mind, hence being empty. This list includes perceptions, conceptualities, inferential perspectives discussed in the Madhyamaka texts, sense hallucinations, dreams, meditative experiences, contaminated clairvoyance, the subjective selflessness realized by śrāvakas and pratyekabuddhas, and so forth. However, these mental activities cannot be produced outside the nature of the mind, just as clouds, etc., cannot stay anywhere but in sky. Furthermore, 'Gos-lo asserts that living beings' environments and physical bodies are the coincidental negatees of the noetic emptiness

---

[190] Hookham, *The Buddha Within,* 274.
[191] *sems kyi chos nyid rig pa'i khams.*
[192] *'khor lo phyi ma,* this term refers to the scriptures on Buddha-essence. See a discussion about the term in Chapter 3.

since these are also produced from misknowledge. In terms of the noetic element itself, it is free of any signs[193] which are, according to 'Gos-lo, the forms of different entities.[194]

As to the mode of realizing this noetic emptiness, 'Gos-la asserts that, unlike the inferential approach, it is achieved by a method called "perceptual search."[195] A student is instructed to produce single-pointed meditation characterized as direct experience of the immovable meditative equipoise that abandons any mental activities directed towards past, present, and future. If successful, he or she will be instructed to exclusively look[196] at that direct experience itself, i.e. the mind which meditates inwards, in just the way that someone with eyes wide open discerns if there are any creatures in the water.[197] According to 'Gos-lo, this meditation will result in the perceptual insight into the selflessness of all things; it is called "proliferation-free yoga" for the natural luminosity of mind perceives the unreality[198] of addictions. Again, 'Gos-lo clarifies that the term proliferation-free is not a mere exclusion negation, but rather a noetic phenomenon upon which no dualism whatsoever can be established. This instantaneous gnosis (*rig pa*) which does not fall into any sides of perception and emptiness[199] is the "pointed locus of Mahāmudrā."[200] 'Gos-lo proclaims that the genuine path to liberation is the Mahāmudrā yoga meditating on noetic emptiness and not on analytical meditation.

'Gos-lo maintains that from the true mind,[201] which is self-arisen intuition, emerges the dualistic misknowledge where the fundamental consciousness mistakes the

---

[193] *mtshan ma.*
[194] *dngos po gang gang gi rnam pa.* Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 236.
[195] *mngon sum gyis 'tshol ba'i tshul.*
[196] *lta ba tsam 'ba' zig dyed.*
[197] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 16.
[198] *ngo bo med pa.*
[199] *snang stong.*
[200] *phyag rgya chen pa'I mdzug gu 'dzugs so.*
[201] *sems gnyug ma.*

recognition of the real face [of the mind].[202] That part of the noetic element becomes a phenomenon of saṃsāra, for the fundamental consciousness, which is akin to the reflected image of the noetic element, causes all saṃsāric perceptions.[203] According to 'Gos-lo, such consciousness is called the "ground of instincts for misknowledge" in the SMS and is a subtle addicted intellect, perceiving self, etc.[204] 'Gos-lo also explains that there is not the slightest misknowledge or addiction which can be found, outside the Element or the Essence of living beings; these two are not different in terms of kind.[205] Hence, for a skilled meditator, the search for the Element starts from the addictions themselves because the Element is the very nature of the addictions. In brief, the luminous Element is defined by 'Gos-lo as the opposite of the murky minds bound up in the dualistic perception of subject and object; when separated from the conceptual convictions,[206] the omniscient intuition will emerge naturally. As to the nature of this noetic element, which in reality is definitive, 'Gos-lo explains it as apperception[207] that is free of all fabricated signs. He argues that apperception is not a conventional thing since it does not obscure reality (it *is* reality) and it is impossible for addictions to be produced by apprehending it. He also explains that this noetic element is possessed of compassion and the spiritual powers, since compassion will emerge spontaneously when reality, i.e. the noetic element, is realized. Therefore, since the noetic element as the spiritual gene is primordially possessed of all kinds of excellence (such as the powers), it is similar to the Truth Body.[208]

---

[202] *kun gzhis rang ngo ma shes pa.*
[203] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 241.
[204] *Ibid.,* 51.
[205] *rigs tha dad pa med pa.* Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 234.
[206] *'du shes kyi 'dzin pa.*
[207] *rang rig.*
[208] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 271-272.

Hence, it seems that for 'Gos-lo, the Mahāyāna soteriology is not involved in the cultivation of compassion and wisdom but focuses on a meditation which "rests the mind in its natural repose to stop dualistic perceptions."[209]

*dGe-lugs-pa scholars' responses*

In his delineation of the mainstream view of meditation on emptiness at the time, mKhas-grub observes some common features shared by scholars from different schools, including rNying-ma, Jo-nang, bKa'-brgyud, and Sa-skya, as follows:

> All of these great dialecticians, who argue on a variety [of topics], such as the emptiness of self (*rang stong*) and the emptiness of other (*gzhan stong*), and on whether reality truly exists, do not differ in the least when it comes to practicing the meaning of the profound [emptiness]. Whether they believe that they are practicing the idiot's meditation of not training in anything whatsoever, the practice of the Great Master of the *Tripiṭaka,* or that they are practicing the completion stage (*rdzogs rim*) of the *anuttorayoga,* they all concur on this one point: they posit that no [mental] object should be established, that the mind should apprehend nothing. This will be seen to be a great den of iniquity when looked upon by those of sharp faculties.[210]

Gung-tang further points out the rationale behind the position that "no mental object should be established" or that "the mind should apprehend nothing." According to Gung-tang, this position is probably based upon the misconception that what is ascertained by rational cognition needs to be sustained under rational cognition's analysis, as well as the misconception that what is not ascertained by rational cognition is necessarily the negatee of rational cognition.[211] The former misconception repudiates the conventional existence of the ultimate reality since it holds that anything ascertained by rational cognition is

[209] *Ibid.,* 234.
[210] Cabezón, *A Dose of Emptiness,* 112-113.
[211] *Jam mgon rgya ba gnyis pa la bstan pa'i snying bo gsal bar mdzad pa'i tshul las brtsams te bstod pa don dang ldan pa,* 31.

necessarily established with truth-status, including emptiness. For instance, in 'Gos-lo's Mahāmudrā interpretation, the noetic element is often portrayed as "non-observable."[212] The latter repudiates the conventional existence of conventional reality because it misunderstands all conventional things as the negatees of rational cognition; in 'Gos-lo's case, all dualistic perceptions are regarded as the negatees. However, Tsong-kha-pa argues that if the ultimate reality is the objective condition of all relativities and does not exist conventionally, it would absurdly follow that all other things would also not exist and that religious praxis is senseless. That would mean it is impossible to attain nirvāṇa, and the repudiation of relativity, karmic causality, and so forth would render Buddhist ethics useless.[213] Overall, in Tsong-kha-pa's view, this position implies spiritual nihilism which is likely to damage intellectual development and Buddhist soteriology.

In the *rGyud bla ṭīkā,* rGyal-tshab critiques the "direct experience" approach to the ultimate reality in general stating that it leads to agnosticism or epistemological skepticism, and repudiates the validity of conceptual and linguistic knowledge. He argues that despite the fact that the ultimate reality can only be directly realized through meditation, it does not mean that the ultimate reality cannot be examined and investigated by intellectual study and contemplation; for a transcendent reality absolutely beyond language and concept would make any instructions to meditate on it impossible.[214] For rGyal-tshab, careful study and deep contemplation of the ultimate reality are essential prerequisites to the final realization of it.

Also, Tsong-kha-pa, rGyal-tshab, and their tradition also assert that the ultimate reality, i.e. emptiness, is necessarily an exclusion negation of intrinsic reality; therefore

---

[212] *dmigs pa med.*
[213] The Lamrim Chenmo Traslation Committee, *The Great Treatise,* Vol.3, 198-199.
[214] rGyal-tshab, *Theg pa chen po rgyud bla ma' ṭīkā,* 21b.

there is a great difference in understanding the nature of the ultimate reality between rGyal-tshab and rNgog-lo. For rNgog-lo, the ultimate reality is not a conceptual object of language and conception.[215] rNgog-lo maintains that " the ultimate reality is neither a knowable object nor an experienced object, [because] the intellect is accepted as being conventional."[216] For rGyal-tshab, the ultimate reality is accessible by terms and concepts because it is an object of knowledge:

> Despite the fact that the nature of a thing's identity[217] cannot be penetrated by verbal expression, the ultimate reality can be fully realized in a dualistic way. On the other hand, a noumenon[218] can neither be realized by language and constructive thought in the way of noble beings' meditative equipoise, nor by mentation. This does not suggest that the ultimate reality cannot at all be the object of language and constructive thought. If you assert that the ultimate reality is not an object of knowledge, it would follow that this would be a repudiation of the objective condition and would make the undertaking of monastic discipline worthless. This inferior way of thinking should be discarded.[219]

In this regard, rGyal-tshab points out that rNgog-lo might err through the confusion of thinking that a thing's identity is not an object of language and concept; this fact entails that the ultimate reality cannot be reached by language and concept. According to Kamalaśīla's *Bhāvanākrama,*[220] emptiness is first ascertained by inference, and then through familiarization with this inference, conceptuality will cease. A perception of emptiness can be produced, just in the way that the fire comes from the friction of wood rubbed together, causing the fire to consume the wood. This theory is embraced by Tsong-kha-pa and his tradition. Despite being well aware of it, 'Gos-lo remains indifferent to this inferential approach in general because, in his view, the assertion that

---

[215] *sgra and rtog gi zhen yul ma yin pa.*
[216] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 562.
[217] *rang mtshan.*
[218] *chos nyid.*
[219] rGyal-tshab, *Theg pa chen po rgyud bla ma' ṭīkā,* 9a-b.
[220] *sGom pa'i rim pa,* Toh.3915-17.

emptiness is an exclusion negation as discussed in Candrakīrti's MAv is held to be a mediocre system of Madhyamaka (*dbu ma 'bring po*), whereas the noetic emptiness[221] that is taught in the Mahāmudrā linage belongs to the supreme system of Madhyamaka (*dbu ma mchog*).

In addition, it seems that 'Gos-lo's theory of noetic emptiness also matches the ontological skepticism criticized by dGe-lugs-pa scholars. The position that "no mental object should be established" or that "the mind should apprehend nothing" is at best reflected in the popular literal interpretation of the fourfold negation of *catuṣkoti* with respect to existence as often found in Madhyamaka treatises - existence, non-existence, both, and neither - without any specific qualification as to what precisely is the negatee. In 'Gos-lo's Mahāmudrā interpretation, noetic emptiness is regarded as both gnosis and emptiness, thus devoid of the extremes of existence and non-existence.

For rGyal-tshab, 'Gos-lo's Mahāmudrā interpretation is an illogical argument for conceiving a factor that is permanent (emptiness) and impermanent (gnosis) simultaneously. Furthermore, he would argue that emptiness of intrinsic identifiability is the ultimate objective condition of all things, thus being permanent; if the ultimate reality had a noetic aspect, it would follow that cognition is also permanent. In his commentary on the PV, rGyal-tshab critiques the non-Buddhists' assertion that validating cognition is a permanent entity as follows:

> Those vying with the Buddha's sacred words claim that [Dharmakīrti's statements[222] can only] refute the idea that conventional validating cognition is permanent but not [their own assertion] that ultimate validating cognition is permanent. This talk does not understand a bit about the arrangement of reasoning

[221] *rig pa'i stong pa nyid.*
[222] *Pramāṇavārttika* II.9: *tshad ma rtag pa nyid yod min | dngos yod rtogs pa tshad phyir dang | shes bya mi rtag pa nyid kyis | de ni mi brtan nyid phyir ro ||.*

> refuting the permanence [of validating cognition]. If there were a kind of permanence in regard to conventional validating cognition, this cognition would be a permanent entity. If so, how can you make a difference between conventional and ultimate in terms of the negatee negated here and the ultimate validating cognition accepted by you? Think about it![223]

According to rGyal-tshab, to assert a "self-arisen intuition" that is permanent, not newly produced by cause and condition, would amount to the non-Buddhists' concept of self-arisen omniscience as maintained by Śaivism, etc, an idea found unacceptable in all philosophical schools of Indian Buddhism.

Finally, 'Gos-lo's direct experience approach is critiqued by mKhas-grub as a form of quietism; for this "proliferation-free yoga" eliminates all dualistic perceptions and "rests the mind in its natural repose" of no thought. According to mKhas-grub, this kind of soteriological nihilism misunderstands non-mentation within the mind as a meditation on reality and therefore is not valuable to freedom from saṃsāra. For mKhas-grub, an ascertaining cognition of selflessness is required to put an end to wandering in saṃsāra; a mere prohibition of the mind from engaging in mental activity in regard to both the existence and non-existence of a self will not undermine the self-habit in the slightest; just as in the case of eliminating the fear of thieves on the road, it is necessary to ascertain there are no thieves anywhere; non-mentation of either the existence of the thieves or the non-existence of the thieves will not help in eliminating the fear even a little.[224]

---

[223] *sangs rgyas kyi gsung rab la mtho 'tsham pa gang dag | 'di dag gis tha snyad pa' tshad ma rtag pa bkag pa yin gyis | don dam pa'i tshad ma rtag pa bkag pa m yin no zhes zer ba ni | rtag pa 'gog pa'i rigs pa' rnam gzhag cung zad kyang ma chags pa'i gtam ste | tha snyad pa'i tshad ma yin pa' rtag pa yod na | rtag dngos kyi tshad mar 'gyur la | de yin na skabs 'di'i dgag bya dang | khyod kyis 'dod pa'i don dam pa'i tshad ma gnyis la don dam pa dang | tha snyad kyi khyad par ci 'dug soms shig* ||. Kho-tshe tshul-khrims, *Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur gyas pa' rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed ba,* in the *Gang ljongs rig bcu' snying bcud chen mo,* Vol. 4, ed. (Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2003), 334.

[224] Cabezón, *A Dose of Emptiness,* 114.

In sum, Tsong-kha-pa, rGyal-tshab, and mKhas-grub critiqued mainstream Buddhist thought during their time for its misunderstanding of misknowledge, the idea that the root of saṃsāra is the discursive conceptual mind itself and not the conceptual mind's reification of intrinsic identifiability onto things. Also they critiqued the corresponding misunderstanding of the soteriological method as being the elimination of all dualistic thinking instead of being the precise negation of intrinsic identifiability in both analytical and single-pointed meditations.

### *3. A Comparison with Critiques of "Original-enlightenment" theory in Modern Chinese Buddhism*

Chinese Buddhism is usually represented by three indigenous schools, Tiantai, Huayan, and Chan, founded in the Sui-Tang period. Despite distinct differences in the system of doctrinal classification (判教) and the style of meditation, the concept of "Original-enlightenment," based on the QXL, an influential treatise on Buddha-essence attributed to Aśvaghoṣa, is widely shared in these schools. Zongmi (宗密,781-841), the fifth patriarch of Hua-yan school and an ardent advocate of the Southern line of Chan, classifies all popular traditions of Buddhist thought at his time in a doctrinal classification scheme called "three types of Chan" and "three teachings of Doctrine."[225] According to this scheme, the Northern line is the type of Chan that "cultivates mind by eliminating delusion (息妄修心宗)," the Ox-head line is the type of Chan that is "utterly without support (泯絕無寄宗)," and the Southern line is the type of Chan that "directly reveals mind as nature (直顯心性宗)." The Vijñānavāda school belongs to the teaching "of

[225] 宗密, *Chanyuan zhuquan ji duxu* (禪源諸詮集都序), T.48.402b15-19.

hidden intent that demonstrates phenomenal appearances on the basis of the nature (密意依性說相教)," the Madhyamaka school is the teaching "of hidden intent that negates phenomenal appearances in order to reveal the nature (密意破相顯性教)," and the Hua-yan and Tian-tai are the teachings that "directly reveal that the mind is the nature (顯示真心即性教)." It seems clear that, in Zongmi's view, Tiantai, Huayan, and the Southern Chan represent the Buddha's ultimate intention, i.e. the teaching on Buddha-essence that emphasizes "Original-enlightenment" as the final nature or the ultimate reality.

This way of understanding Buddha-essence or *fo xing* (佛性)[226] remains the mainstream in Chinese Buddhist thought ever since the QXL arrived, and appears to be unchallenged until the first half of the twentieth century in China.[227] Ouyang Jingwu (歐陽竟無,1871-1943), the founder of the Chinese Buddhist Institute (支那內學院), which is the first of its kind in the history of modern Chinese Buddhism, vehemently criticized the "Original-enlightenment" theory of the QXL, stating that it drastically deviated from Indian roots. Lucheng (呂澂,1896-1989), a student of Ouyang, took a step further in his critique of the QXL as well as Chinese Buddhism represented by Tiantai, Huayan, and Chan to be "apocryphal." Nevertheless, Ouyang and his students were apologists and appealed for "rejecting the forged and keeping the real." In response to Ouyang's

---

[226] According to Yinshun, the Sanskrit equivalent of *fo xing* is possibly *buddhadhātu*. 如來藏之研究(*Rulaizhang zhi yanju*). (Taipei: zhengwen chuban she, 1992), 262.

[227] Early in 1919-1920 a heated debate surrounding the QXL's authenticity among Japanese academics gave rise to the same crisis in China, starting with Liang Qichao's (梁啓超, 1873-1929) introduction to the controversy. Japanese Buddhism faced a similar challenge almost half century later posted by scholars of "Critical Buddhism," such as Matsumoto Shirō and Hakamaya Noriaki. Although a thorough comparative study between "Critical Buddhism" and Chinese scholars' critiques has to wait for another occasion, it is sufficient to mention here that for "Critical Buddhism" scholars, the Buddha-essence doctrine along with the Vijñānavāda of Indian Buddhism are criticized to be "not-Buddhist," whereas for those Chinese scholars, the Buddha-essence doctrine in general is authentic but its theory speculated upon the basis of the QXL, etc., in Chinese Buddhism is problematic. For the positions of "Critical Buddhism" scholars, see J. Hubbard & P.L. Swanson, eds. *Pruning the Bodhi Tree: The Strom over Critical Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997).

disapproval of mainstream Chinese Buddhism, Taixu (太虛, 1890-1947), the most important and controversial reformer calling for the modernity of the monastic institution at the time, made alternative interpretations of Buddha-essence doctrine based on the QXL. Among many others, Ouyang and Lucheng are normally regarded as laymen compared to the clerics, such as Taixu, who advocated the revitalization of Chinese Buddhism in the twentieth Century. Since there are some striking similarities in regard to the understanding of the Buddha-essence between 'Gos-lo's Mahāmudrā interpretation and the assertions of Zongmi's "teaching that directly reveals that the mind is the nature," it seems worthwhile to present a brief discussion here to compare these two traditions, as well as an analysis of Ouyang, Lucheng, and Taixu's critiques of the Chinese interpretation of Buddha-essence from a comparative perspective.

*A comparison of interpretations between 'Gos-lo and Zongmi*

Zongmi describes in full detail the so-called teaching that "directly reveals that mind is nature" as follows:

> The teaching of the one vehicle that reveals the nature holds that all sentient beings without exception have the intrinsically enlightened true mind. From [time] without beginning it is permanently abiding and immaculate. It is shining, unobscured, clear and bright ever-present awareness. It is also called Buddha-nature and it is also called tathāgatagarbha. From time without beginning deluded thoughts cover it, and [sentient beings] by themselves are not aware of it. Because they only recognize their inferior qualities, they become indulgently attached, enmeshed in karma, and experience the suffering of birth-and-death. The great Enlightened One took pity upon them and taught that everything without exception is empty. He further revealed that the purity of the numinous enlightened true mind is wholly identical with that of all Buddhas.[228]

In this passage, Zongmi clearly identifies "nature" (性) as the "intrinsically enlightened true mind" which is virtually identical to 'Gos-lo's idea of *sems gnyug ma* (true mind) or

[228] Peter N.Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2002), 214.

noetic element. Based on the QXL, Zongmi explains that this numinous enlightened true mind is covered by a living being's delusions and becomes the fundamental consciousness when the true mind is mingled with deluded perceptions. Hence, the fundamental consciousness has two aspects: one is the enlightened aspect and the other is unenlightened. Thoughts (念) come from the unenlightened aspect and mistakenly make differentiation between dualistic things such as self and other, mind and object, etc., thus creating karma that produces saṃsāra. This cosmogony appears to bear a close resemblance to 'Gos-lo's theory on the relation between the genuine mind and the fundamental consciousness, etc. As to the true mind itself, Zongmi makes it clear that it is not kind of mind which apprehends objects:

> But in terms of mind-only, there is a difference in the depths [of teaching between the school that teaches phenomenal appearances and the school that teaches the nature of all things.] For the latter school, which teaches mind-only, there only exist minds that are characterized as consciousnesses apprehending, collecting, recognizing, and differentiating objects. That is the meaning of mind-only mentioned above. But for the school that teaches the nature of all things, the mind-only refers to the mind of reality, uncompounded and without aspects, devoid of apprehending conceptual thoughts; there is only one mind. Hence, the *Awaking of Faith in the Mahāyāna* states that "the mind reality is the one true ultimate element..."[229]

According to Zongmi, the true mind is the mind without any thoughts (無念) and thinking (無想), but is not something not-noetic. Centered upon the word "awareness" (知), which is called by Zongmi, the "gateway to all excellences,"[230] a set of terms is used for the description of the final nature for the true mind, such as "numinous awareness," "numinous awareness unobscured," "ever-present awareness", and "empty tranquil

[229] "然唯心之言。淺深有異。若法相宗。言唯心者。心但是有爲心識緣慮積集了辨別境爲相。即是此上來云一切唯識。是也。若法性宗云。唯心者。直是真如之心。無爲無相。離諸緣慮分別。緣慮分別亦唯一心。故起信論云。心真如者。即是一法界大總相體云云。" *Yuanjue Jing Dashu Shiyi Chao* (圓覺經大疏釋義鈔), *Xin zuan Xu Zang Jing* (新纂續藏經), no. 245.

[230] "知之一字衆妙之門。" *Ibid., & Chanyuan zhuquan ji duxu* (禪源諸詮集都序), T.48.402b15.

awareness."[231] Furthermore, this true mind is called "absolute numinous awareness" inasmuch as it goes beyond both extremes of existence and non-existence as well as the middle way; its very nature is the Truth Body.[232] It is reasonable to think that this position is not different from 'Gos-lo's assertion of an implicative emptiness discussed above.

Similar to the distinction between "ordinary" Madhyamaka and "supreme" Madhyamaka made by 'Gos-lo, Zongmi distinguishes the teaching that directly reveals that mind is nature from the teaching of hidden intent that negates phenomenal appearances in order to reveal the nature in terms of ten aspects. The former is also called the school teaching nature (性宗) on the basis of scriptures and treatises on the Buddha-essence doctrine, and the latter is the school teaching emptiness (空宗) that is identified as the Madhyamaka. According to Zongmi, the school teaching emptiness calls the original source (本源) of all things "nature," whereas the school teaching nature calls it "mind." In terms of nature, the former takes it as the naturelessness of all things, while the latter takes it as non-empty numinous gnosis; the nature taught in the latter school is not simply empty and tranquil (空寂) but also ever naturally numinous. Furthermore, awareness is accepted by the school teaching emptiness as conceptual mind and as being inferior to non-conceptual intuition, whereas it is accepted by the school teaching nature as the gnosis that also includes intuition of noble beings. The former asserts that the notion of self is faulty but the notion of selflessness is correct, while the latter asserts the opposite. Moreover, the school teaching emptiness is inclined to use apophatic language, such as non-existent, non-empty, non-production, non-cessation, etc., while the school teaching nature speaks in both apophatic and cataphatic terms, such as numinous

---

[231] 靈知, 靈知不昧, 常知, 空寂知. For a discussion of Zongmi's notion of *zhi,* see Gregory, *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, 216-218.
[232] *Yuanjue jing dashu shiyi chao.*

reflection, luminosity, awakening, etc.[233] In brief, for Zongmi and Chinese Buddhism in general, the true mind is not a cataphatic expression of emptiness but is the perfect enlightenment intrinsic to all living beings whether enlightened or not. This is in the same vein as Dol-po-pa's theory of Other-emptiness.

Finally, Zongmi states that the only proper way to meditate on the true mind is to let conceptual thoughts naturally disappear from the mind, while identifying this gnosis unflaggingly. This principle is built on the basis of the true mind's twofold aspect: void of conceptuality and tranquilly numinous, which echoes 'Gos-lo's idea of noetic emptiness. Starting from the "guarding one" meditation of Chan, the object to be negated in the meditation is neither the intrinsic identifiability for the Madhyamaka school nor the imagined nature for the Yogācāra school. Instead, conceptual thoughts are held responsible for creating all kinds of problems in saṃsāra. Accordingly, analytical mediation that deconstructs false reality is useless in Chan's "recognition of the original face of the true mind," thus being absent from Chan. As the most important form of meditation in East Asian Buddhism, Chan is the praxis of the true mind discourse *per se*.

*Modern Chinese critiques of "Original-enlightenment"*

The revitalization of Buddhism in twentieth century China started with a series of debates that first took place between Lucheng and Xiong Shili (熊十力,1885-1968), a conservative Buddhist scholar who was also an advocate of the Confucian tradition, and centered upon the notion of "Original-enlightenment." This core concept of the QXL severs one of the doctrinal foundations for Chinese Buddhism since the Sui-Tang period. To sum up the important differences between the two sides: for Xiong Shili, the final

233 *Chanyuan zhuquan ji duxu,* T.48.406a07.

nature of mind is enlightened, simultaneously numinous and empty, and "going back to the original source" is the only appropriate methodology for spiritual development; for Lucheng, the final nature of mind is intrinsic nirvāṇa (自性涅槃), not including the noetic aspect, and the spiritual revolution is based on "cleansing defilements and approaching purity."[234] Prior to the debate, Ouyang had already made his critiquing voice heard in his public lectures.

The term "Original-enlightenment" is first found and explained in the QXL:

> "Enlightened" means that the essence of the mind (*hsin-t'i*) is free from thought (*li-nian*). The characteristic of being free from thought is like the realm of empty space in that there is nowhere it does not pervade. As the single characteristic of the dharmadhātu, it is the undifferentiated dharmakāya of the Tathāgata. Since it is based on the dharmakāya, when it is spoken of it is referred to as "Original-enlightenment."[235]

Zongmi often uses the terms "Original-enlightenment" and "true mind" (*zhen xin*) in a single phrase such as "originally enlightened true mind" in order to demonstrate that these two terms are synonymous. From a literal reading, this Original-enlightenment, or Buddha-essence, is identical to the Truth Body and is "possessed of innumerable excellences;" it is the essence of the mind, free from thought, thus being akin to the empty space. In this regard, Zongmi's innovative nomenclatures, such as "numinous awareness," "ever-present awareness", and "empty tranquil awareness," unquestionably catch the essence of the notion of Original-enlightenment, which in a sense is close to

[234]熊十力全集(*Xiong shili quanji*), (Shijiazhuang: Hubei Jiaoyu Chuban She: 2001), Vol.8 422-467.
[235] "所言覺義者。謂心體離念。離念相者等虛空界無所不遍。法界一相即是如來平等法身。依此法身說名本覺。" T.32.1666.0576a24.This passage is translated by Gregory in *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, 182.

'Gos-lo's idea of noetic element as mentioned above. Lucheng critiques Zongmi's notion as a misunderstanding of the Indic expression *cittaprakṛtiprabhāsvara* (natural luminosity of the mind):

> Indian Buddhology understands natural luminosity of the mind as having an emphasis on the incompatibility between the nature of the mind and its addictions. It considers the addictions as disturbing and uneasy by nature, being coincidental and not in accord with the nature of mind, in contrast to the nature of mind being portrayed as cessation and peace. This theory can be designated as "natural peace." But Chinese Buddhology understands natural luminosity of the mind as Original-enlightenment and this theory can be designated as "natural enlightenment." From the perspective of "natural peace," natural luminosity of the human mind is taught in terms of "possibility" and "certainty," while from the perspective of "natural enlightenment," it is almost identical to an "imminent" or "accomplished" enlightenment.[236]

This difference between "natural peace" and "natural enlightenment" is probably made on the basis of the distinction that Zongmi makes in his "ten aspects" between the teaching that directly reveals mind as the nature and the teaching of hidden intent that negates phenomenal appearances. It is clear that Lucheng is fully aware of this. Lucheng also accepts intrinsic peace or nirvāṇa, i.e. the emptiness doctrine of the Madhyamaka and Vijñānavāda, as authentic "Indian Buddhology," but not the idea of Original-enlightenment which he believes to have been "actually fabricated" by the Chinese. In his thorough analysis of the text, Lucheng convincingly argues that the QXL is a work based on some misunderstandings of the Wei version of the LAS.[237] He further argues that some of the most popular scriptures, such as the *Lengyan-sūtra,*[238] the *Yuanjue-sutra,*[239] the

---

[236] 吕澂佛学论著选集 (*Lucheng foxue lunzhu xuanji*), (Jinan: Qilu hushe: 1996), Vol.3, 1417.
[237] This refers to the translation (入楞伽經) of Bodhiruci (菩提流支) made in 513 A.D., T.16, no.0671. *Qixin yu lengqie* (起信與楞伽), *Lucheng foxue lunzhu xuanji,* Vol.1, 292-302.
[238] 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經, T.19, 0945.
[239] 大方廣圓覺修多羅了義經, T.17, 0842.

*Jingang Sanmei-sūtra,*[240] are apocryphal outgrowths from the QXL. He concludes that Chinese Buddhist schools which base themselves on the theory of Original-enlightenment are "heretical."[241]

Ouyang criticized the QXL's apparent assertion that reality is the "permanent, immutable true mind, complete with pure qualities" on the basis of his understanding of reality as explained in Indian Buddhist literature. According to Ouyang, "reality" is a cataphatic term for an exclusion negation:

> Zhenru (reality) itself goes beyond the realm of language and conceptuality. It is imputed under the name "reality" on the basis of mere exclusion. "Zhen' excludes contaminated falsities as well as the imagined [nature]."Ru" excludes uncontaminated changes, as well as the production and cessation of the relative [nature]. Here exclusion means negation. The meanings of "zhen" and "ru" are mentioned to exclude the possible improper mentation about the twofold emptiness: the experienced object of noble intuition, including various thoughts of contaminated falsities; and the imagined [nature], uncontaminated changes, and the relative [nature]. Hence, the verbal "reality" does not indicate other connotations ("ru" is a cataphatic expression for negation, referring to the essence alone. Our school uses it for indicating the essence, while "correct wisdom" is used for the function of reality. In any case, the meaning of reality is deemed to be negation.) Nevertheless, the term "reality" is misinterpreted by most people both now and in the past as a genuine cataphatic expression. In addition, it is misinterpreted according to the theory of "conditioned origination of reality" which maintains that reality can be influenced and subsequently produce all kinds of phenomenon. Therefore, the real meaning [of reality] cannot be grasped but is misunderstood and shattered. It is profoundly sad![242]

Apparently Ouyang's critique bears a considerable similarity to the aforementioned dGe-lugs-pa scholars' analysis of both Dol-po-pa and 'Gos-lo's assertions on the ultimate reality. Both Ouyang and rGyal-tshab accept the ultimate reality as an exclusion negation, and as an uncompounded permanence which excludes any established entities including noetic or numinous factors.

---

[240] 金剛三昧經, T.9, 0273.

[241] *Lucheng foxue lunzhu xuanji,* Vol.1, 408-409.

[242] 歐陽漸文選(*Ouyang jian wenxuan*), (Shanghai: Yuandong chuban she: 1996), 39.

Furthermore, according to Ouyang's understanding of the Vijñānavādin theory, Buddha-essence has two aspects: one as being an uncompounded noumenon and the other as comprising the uncontaminated seeds contained within the fundamental consciousness. Based on this understanding, Ouyang also criticizes the assertion that living beings are already possessed of all sorts of buddha qualities, only unrealized; for him, the uncontaminated seeds in a living being's mind have never been activated and remain as the causes or potentials for the attainment of buddhahood:

> Uncontaminated seeds exist primordially within Buddha-essence. Then, if activated, one will be born in the family of the Tathāgata by the Insight of Path. And then, through actual cultivation, one will partially realize the Truth Body by cleansing the defilements from Buddha-essence. Finally, when cultivation is complete after the path of vajra [-like concentration], one whose Buddha-essence is absolutely empty of retribution but is filled with purities will sit on the [vajra-] seat with. How can living beings who are wandering in saṃsāra have such [qualities]?[243]

In rGyal-tshab's view, the name "Buddha-essence" does not exist at final fruition but is replaced by the name, "Truth Body." However, both rGyal-tshab and Ouyang agree that Buddha-essence is the cause of buddhahood under the cover of defilements within living beings' minds, and that all buddha qualities can only be possessed by a buddha who has purified all defilements. For Lucheng, only the mind consisting of uncontaminated seeds is accepted as Buddha-essence, and thus represents the potential for ultimate enlightenment, based upon his interpretation of the LAS. According to Tsong-kha-pa, the Vijñānavādin treatises never refer to the Buddha-essence as a container of uncontaminated seeds, but only refer to it in contrast with the fundamental consciousness as a container of contaminated seeds. Rather, the Buddha-essence is often referred to as reality which universally exists within all things not limited to the category of a living being. The Vijñānavāda school, in fact, does not accept the Buddha-essence as the

---

[243] *Ibid.*, 349.

potential for buddhahood or even nirvāṇa. The Vijñānavādin treatises refer to the uncontaminated seeds as the spiritual genes which make buddhahood or nirvāṇa possible.[244]

In addition to their criticism of the ontological presuppositions of the QXL, Ouyang and Lucheng found its cosmogony in connection with reality problematic. According to the QXL, all things of the phenomenal world and the transcendental world are subsumed in the "mind of living beings" and that connotes the Mahāyāna itself. Moreover, the reality aspect of this mind demonstrates the essence (體) of Mahāyāna, while the phenomenal aspect of this mind indicates the attributes (相) and functions (用) of the Mahāyāna.[245] The connection between the essence and the attributes/functions is explained in the text by the fact that reality is the essence, and is a dynamic force in the center of the origination of phenomena both impure and impure, through an analogy between water and wave:

> The mind not subject to birth-and-death is stirred by the wind of ignorance that gives rise to birth-and-death. Therefore [the text] says that the mind subject to birth-and-death is based on the mind not subject to birth-and-death. Still, even though there are these two [aspects of one] mind, there are not two [separate] essences. It is only in terms of these two aspects [of mind] that [the text] is able to explain the dependence of phenomenal appearances. It is just like [the case of] unmoving water that is blown by the wind and becomes moving water. Even though stillness and motion are different, the essence of the water is one...The intrinsically pure mind is called the tathāgatagarbha. It is stirred by the wind of ignorance to give rise to birth-and-death.[246]

---

244 See Chapter 8 of this present work.

245 "摩訶衍者。總說有二種。云何爲二。一者法。二者義。所言法者。謂衆生心。是心則攝一切世間法出世間法。依於此心顯示摩訶衍義。何以故。是心真如相。即示摩訶衍體故。是心生滅因緣相。能示摩訶衍自體相用故。所言義者。則有三種。云何爲三。一者體大。謂一切法真如平等不增減故。二者相大。謂如來藏具足無量性功德故。三者用大。能生一切世間出世間善因果故。一切諸佛本所乘故。一切菩薩皆乘此法到如來地故。" QXL, T.32.1666.0575c20.

246 "謂不生滅心。因無明風動作生滅。故說生滅心依不生滅心。然此二心竟無二體。但約二義以說相依也。如不動之水。爲風所吹而作動水。動靜雖殊。而水體是一... 準可思之。謂自性清淨心名如來藏。因無明風動作生滅。Fazang (法藏), *Dacehng qixinlun yiji* (大乘起信論義記), T. 44, 1846, 254b25-c3. This passage is translated by Gregory in *Tsung-mi and the Signification of Buddhism*, 180-181.

Wang Enyang (王恩洋, 1867-1964), another chief disciple of Ouyang, argues that reality as an uncompounded permanence can not be the cause of all phenomena because otherwise it would be an unequal cause for the production of compounded things:

> All producing factors must be the productions of others. The producing factors and the produced factors both are conditioned origination. Either can be produced by others or produce others. The producing factors are impermanent because of the impermanence of their productions; they are not singular since the productions are not singular. You assert that reality can give rise to all things; all things are produced by reality, and that reality is not produced by other factors. [In other words, you assert that] reality can only be the producing factor but not the production; the nature of reality is permanent and singular but not the nature of phenomena. [Reality] is an unequal cause because of such inequalities.[247]

Ouyang adopted the classical theory of essence and function in Chinese Buddhism but interpreted it as an exposition on the relation between reality and apprehending wisdom instead of causality based on reality. For him, reality is the essence in terms of being the object [of correct wisdom] and correct wisdom is the function in terms of being the apprehending subject. The essence must be uncompounded and the functions are necessary compounded. He critiques the QXL's theory of conditioned origination based on reality for its confusion between essence and function:

> The essence cannot be expressed but for the functions it must resort to [language]. Arguments erupt when the essence and function are mistaken for each other. Only relativities can be expressed. The differentiation between the apprehended and the apprehending [wisdom] avoids the error of recurrence. If you assert that the essence and the function are non-dual and that the apprehended and the apprehending

[247] *Zhongguo fojiao yu weishi xue* (中国佛教与唯识学), (Beijing: Zongjiao wenhua chuban she: 2003), 88.

[wisdom] are the same, there is no need for words on emptiness which is the ultimate reality.[248]

Furthermore, in Ouyang's view, the assertion that correct wisdom and reality are the same, and that reality automatically purifies defilements, not only negates the existence of the essence but also the function, for the function exists as the apprehending wisdom of reality.[249]

By comparison, Taixu's approach to the "Original-enlightenment" theory of the QXL is eclectic. Taixu was committed to a "Buddhist revolution" in order to revitalize all Buddhist traditions in East Asia and around the world. Like Ouyang and his fellow students at the Chinese Buddhist Institute, Taixu had a strong appreciation of the problems Chinese Buddhism faced at the time. But he resorted to reinterpreting the established traditions in a creative way instead of discarding them completely by going back to the Indian roots. Taixu accepted the QXL as the ultimate scriptural authority along with other sūtras which were condemned as being apocryphal. However, his interpretation of the "Original-enlightenment" theory is quite different from Zongmi's understanding.

Closely modeled upon Zongmi's three schools of teaching, Taixu classifies Mahāyāna teachings into three schools: the Boruo (般若, *prajñāpāramitā*), the Weishi (唯識, *vijñaptimātra*), and the Zhenru (真如, *tathatā*). The Zhenru school includes Chan, Huayan, Tiantai as well as esoteric Buddhism.[250] However, Taixu explains these three schools on the basis of the Vijñānavādin principle of the three natures:

---

248 法相諸論序合刊•佛地經論序(*Fodijing lun xu*), cited in 唯識,心性與如來藏 (*Weishi xinxing yu rulaizang*), (Beijing: Zongjiao wenhua chuban she: 2006), 245.

249 *Ouyang jian wenxuan,* 43.

250 法相唯識學(*Faxiang weishi xue*), (Beijing: Shangwu yinshu guan: 2003), Vol.2, 387-389.

> The Boruo school emphasizes the imagined [nature] but diminishes the other two [natures]. All things that can be thought of by names and concepts are included in the imagined [nature]; all ineffable, unattainable things are either the relative [nature] or the perfect [nature]. Hence, among the three natures taught in this school, the imagined [nature] is the imagined [nature which is] itself the relative and perfect [natures].
>
> The Weishi school emphasizes the relative [nature] but diminishes the other two [natures]. The compounded, uncontaminated [factors] of buddhahood as well as the grasping [mind] of the imagined [nature] are included in the relative [nature]. The grasped [object] of the grasping [mind] alone is accepted as the imagined [nature] and the mode of uncompounded things as the perfect nature. Hence, among the three natures taught in this school, the relative [nature] is the relative [nature] itself but also includes the relative and perfect [natures].
>
> The Zhenru school emphasizes the perfect [nature] but diminishes the other two [natures]. The compounded, uncontaminated [factors] as well as the depletion of imagination are included in the perfect [nature] and serve as the essence, attributes, and functions of reality. The deluded defilement only is either the relative [nature] or the imagined nature. Hence, among the three natures taught in this school, the perfect [nature] is the perfect [nature] itself but also includes the imagined and relative [natures].[251]

As for Taixu's comprehensive approach, these three schools can be regarded as equal in soteriological values with their emphasized goals; for they all say that the teaching on Buddha-essence or Original-enlightenment is not necessarily superior to the others. According to Taixu, the latter schools are exclusively Mahāyāna, in contrast to the Boruo school that mainly critiques the objective self-habits of the śrāvakas and pratyekabuddhas.[252] Hence, the key doctrines of the Zhenru school can be interpreted by resorting to theories peculiar to the Vijñānavāda or Weishi. Based on this understanding, Taixu maintains that Buddha-essence and Original-enlightenment are synonymous in terms of being the uncontaminated seeds which are not separable and indestructible from

[251] "般若宗最擴大遍計執性而縮小餘二性，凡名想之所及皆攝入遍計執；唯以絕言無得爲依他起、圓成實故；故此宗說三性，遍計固遍計，依他、圓成亦屬在遍計也. 唯識宗最擴大依他起性而縮小餘二性，以佛果無漏事用及遍計執之能遍計者，皆攝入依他起；唯以由能遍計而執之所執爲遍計執，及唯以無爲理爲真如故；故此宗說三性，依他固依他，遍計、圓成亦屬在依他也. 真如宗最擴大圓成實而縮小餘二性，以有爲無漏及離執遍計，皆攝入於圓成實爲真如體、相、用大；唯以無明雜染法爲依他、遍計故；故此宗說三性，圓成固圓成，遍計、依他亦屬在圓成也." Ibid, 116-117.

[252] *Ibid.*, 10.

reality. More specifically, he believes that Original-enlightenment refers to the uncontaminated seeds, while Buddha-essence refers to both uncompounded reality and the uncontaminated seeds.[253] When directly commenting on the QXL, Taixu presents an amended version in which Original-enlightenment is said to be the "true mind," referring to a noble bodhisattva's meditative intuition that directly realizes reality, while Buddha-essence refers to meditative intuition and aftermath wisdom as well as innumerable pure objects associated with two kinds of mind.[254] By doing so, similar to Ouyang's arguments, Taixu obliquely criticizes Zongmi's idea of an "intrinsic enlightened true mind" that is "numinous awareness" as well as the literal reading of the QXL's statement that "reality is the permanent, immutable true mind, complete with pure qualities." Consequently, Taixu's interpretation of the "true mind" differs from Zongmi's.

For Taixu, the "true mind" refers to a noble bodhisattva's meditative intuition that directly realizes reality.[255] This means the concept of "Original-enlightenment" of the QXL has nothing to do with the idea of an immanent enlightenment which has already been achieved with all the excellences within living being's mind; rather it is the cause of the Truth Body. He also criticizes Zongmi's notion of reality on the basis that reality itself cannot be simultaneously uncompounded (the perfect nature) and compounded (intuition), despite the fact that all purities can be subsumed under the category of reality. Correspondingly, Taixu does not agree that reality is a dynamic cause for the production of saṃsāra and nirvāṇa:

> Thus all birth-and-death phenomena are mutually conditioned among phenomena themselves; reality does not make birth-and-death for phenomena. But the realization of reality makes things associated with pure wisdom increase, and controls and

[253] *Ibid.*, 391.
[254] *Ibid.*, 200.
[255] *Ibid.*, 198.

> eliminates things associated with defiled consciousness. On the other hand, the misknowledge of reality causes things associated with defiled consciousness to grow and covers things associated with pure wisdom. Things associated with pure wisdom reveal and accord with reality; when covered by things associated with defiled consciousness they still cannot be destroyed. Hence sometimes they are said to be the things of reality that are of primordially non-birth-and-death. Things associated with defiled consciousness, however, cover and are inconsistent with reality; therefore, they will be harmed or destroyed when pure wisdom is present. Thus only these things can be said to be things of birth-and-death.[256]

It seems clear that Taixu endeavored to defuse the danger of producing an absolutistic reading out of the QXL yet kept its authenticity as one of the Mahāyāna texts important to Chinese Buddhism. From the historical perspective, however, the earliest commentaries on the QXL, such as those written by Jinyin Huiyuan (淨影慧遠,523-587) and Fazhang (法藏,643-712), invariably explicate true mind or Original-enlightenment as gnosis in nature, and to a great extent Zongmi's exposition is based on minor changes in previous commentaries. Hence Taixu's reinterpretation is best seen as exploratory.

---

[256] "故諸生滅法自爲因緣以互相生滅，非由真如使爲生滅；不過心悟真如則淨智法生長而染識法伏斷，心迷真如則染識法生長而淨智法隱覆. 然淨智法顯現真如，順真如相，染識起時可隱覆而不可斷滅，有時亦可說爲本不生故、永不滅故之真如法. 而染識法隱覆真如，違真如性，淨智起時既必損伏或必斷滅，故祗可說爲生滅法." *Ibid.*, 204.

# Chapter 4

## Analysis of the Title and Textural Structure

### *1. The Title "Mahāyānottaratantra" and Its Implication*

Based on two manuscripts of the Sanskrit text of the *Uttaratantra* discovered in Tibet, E.H. Johnson has given the full title of the text "*Ratnagotravibhāga-mahāyānottaratantra*-treatise."[257] This is authenticated by the alternative name[258] for the extant Chinese translation by Ratnamati[259] of the same text recorded in the *Kai Yuan Buddhist Catalogue*.[260] For unknown reasons, rNgog-lo's Tibetan translation only uses *mahāyānottaratantra* as its formal title, while retaining the full name as part of the chapter names. Since then, "*mahāyānottaratantra*"[261] or even abbreviated "*uttaratantra*"[262] was commonly accepted as a standard name for this primary Indic Mahāyāna treatise on the Buddha-essence doctrine. Both Chinese and Tibetan Buddhist exegetes regard the exposition of the title of a *sūtra* or a treatise as a special hermeneutical device used to promptly grasp the significance of the whole text,[263] sometime foremost in an exegetical undertaking.

---

[257] E.H.Johnson, *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra,* ed. (Patna: The Bihar research Society, 1950).
[258] *Baoxing fenbie qi cheng zengshang lun* (寶性分別七乘增上論): 寶性(=*Ratnagotra*); 分別(=*vibhāga*); Chinese misprint "七乘" should be revised in light of Sanskrit original "Mahāyāna," thus 大乘(=*Mahāyāna*); 增上(=*uttaratantra*); 論(=*śāstra*). It is not clear whether this alternative name was adopted as the title of the lost Chinese translation of RGV, by Bodhiruci.
[259] 勒那摩提, 究竟一乘寶性論（*Jiujing yicheng baoxing lun*), T.31.1611. His translation includes Asaṅga's *vyākyā* but part of its title, 究竟一乘 ("ultimate unique vehicle"), is not in line with the Sanskrit and Tibetan editions.
[260] 開元釋教錄(*Kaiyuan shijiao Lu*), T.55.2154.
[261] *theg pa chen po rgyud bla ma.*
[262] *rgyud bla ma.*
[263] According to 'Gos-lo, this method of exposition is meant for "those with sharp faculties (*dbang po rnon po*). Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 8.

"*Tantra* (Tib.*rgyud*)," a term relevant to esoteric Buddhism, is treated by Rong-ston, 'Gos-lo, and rGyal-tshab in its basic meaning as "continuation" without any esoteric implication. They all accept this term as being exclusively exoteric in opposition to the current popular view held by scholars who are in favor of an Other-emptiness interpretation of the RGV.[264] However, under the enormous influence of the esoteric Buddhism in Tibet, it has been a common practice for scholars to interpret a term such as *tantra* by resorting to the esoteric theory. For example, Rong-ston explains *tantra* as the Buddha-essence, or the Element which is a continuation through all stages of basis, path, and fruition. In esoteric terms, *tantra* is analogous to the "cause continuum,"[265] while the conditions conducive to the purification of defilements from the Element, i.e. Enlightenment and so forth, and the fruitional Triple Jewel,[266] resembles the "path continuum"[267] and the "fruition continuum"[268] respectively.[269] 'Gos-lo translates this word from both standpoints regarding the text and the content, another standard exegetical procedure in the esoteric literature; the text "continuum" is the "verbal continuation of the three Dharma wheels" and, based on his reading of the *Vajraśekhara-tantra,*[270] the content "continuum" refers to saṃsāra for saṃsāra and its later (*uttara*) purification[271] are within the same continuation. Therefore, the Element of a living being will last forever

[264] For example, S.K. Hookham seems to support the idea that the RGV is "a bridge between the Mahayana Sutras and the Vajrayana Tantras." Hookham, *The Buddha Within,* 4.
[265] *rgyu rgyud.*
[266] The Three Jewels, the Element, the Enlightenment and so forth are called "Seven vajra bases" in the RGV. See a detailed discussion below in this chapter.
[267] *thabs rgyud.*
[268] *'bras bu' rgyud.*
[269] Rong-ston sMra-ba'-seng-ge, *Theg pa chen po rgyud bla ma' bstan bcos legs par bshad pa* in *Theg pa chen po rgyud bla ma' bstan bcos rtsa 'grel.* (Chen-du: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997), 53.
[270] It should be noted that the Tibetan *Vajraśekhara-tantra* is not the Chinese translation under the same name; the former is an explanatory tantra of the *Tattvasaṃgraha,* while the latter is the *Tattvasaṃgraha* itself. See Gareth Sparham, *Tantric Ethics: An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayāna Practice,* (Boston: Wisdom, 2005), 154, fn. 9.
[271] *rnam par byang ba.*

like space even after the attainment of enlightenment.[272] In comparison to the explanations given by Rong-ston and 'Gos-lo, rGyal-tshab seems to simply interpret this word as an alternative for *sūtra,* and refers to the Buddhist scriptures that "teach how to purify defiled consciousness."[273] There is some reason to think that rGyal-tshab's resistance to incorporate any esoteric elements is in accord with his critical stance towards Dol-po-pa's position that there is a distinctive "Great Madhyamaka" tradition within which the esoteric Buddhism is incorporated.

The word "*uttara* (*bla ma*)" has a variety of connotations in Sanskrit: upper, excellent, later, etc.[274] Rong-ston and 'Gos-lo define it as being "unexcelled,"[275] "extraordinary"[276] (Rong-ston), or "primary"[277] ('Gos-lo), since they both regard the Buddha-essence doctrine advocated in this treatise as the definitive or foremost teaching of the Mahāyāna Buddhism. As for 'Gos-lo, he asserts that the emptiness taught in the late wheel, an implicative negation referring to the noetic element (*rig khams*), is more essential when compared with to the emptiness taught in the middle wheel, an exclusion negation, like the kernel as opposed to the outer skin. [278]

Rong-ston, however, does not accept this text as a treatise explaining the intention of the final wheel but the intention of the middle wheel in connection with the scriptures such as the *Prajñāpāramitā-sūtra* and the SPS, which, according to him, are definitive in

[272] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 11-12. Later, the Element of living beings is said to be the "continuation," in terms of being the substantial cause of a buddha, 209.
[273] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 5b. Pan-chen bSod-nams-grags-pa further explains the scriptures as "teaching how to purify the defiled mind" and the "continuum" in terms of being the three wheels of Dharma, by which disciples are led in stages to ultimate purification. *rGyud bla ma' ṭīkā* in the *Collected Works of Pan-chen bSod-nams-grags-pa,* Vol.5, 3a.
[274] Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary. (Searchable Digital Facsimile Edition)* (The Bhaktivendanta Book Trust International, 2002), 178.
[275] *gong na med pa.*
[276] *khyad par du 'phags pa.* Rong-ston, 53.
[277] *gtso bo.*
[278] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 15.

meaning.[279] Apparently, Rong-ston seems to be unaware of the other schema regarding the three wheels presented in the DIR, or finds it unacceptable.

In contrast to Rong-ston and 'Gos-lo's laudatory explanations, rGyal-tshab interprets this word, *"uttara,"* in the temporal sense as "later," [280]"denoting the later classics of the Mahāyāna,"[281] because the final wheel represented by the TGS is not superior in terms of its philosophical argument to the middle wheel represented by the *Prajñāpāramitā-sūtra* but is a sequel to it.

Gung-thang bStan-pa'i-sgron-me refines rGyal-tshab's interpretation by resorting to the esoteric theory of the "threefold *tantra.*" Unlike Rong-ston, Gung-thang limits himself in the utilization of the "cause continuum" alone because both exoteric and esoteric Buddhism accept the concept of "noumenon of the mind"[282] represented by the words "continuum" and "cause continuum" respectively. Thus, in the place of "defiled consciousness," Gung-thang takes "continuum" to be the "noumenon of the mind." He specifically refers to the *Prajñāpāramitā-sūtras* of the middle wheel, which give a detailed elaboration of this concept, as the "Prior Continuum,"[283] and he refers to scriptures such as the TGS, which teach the same subject-matter, as the "Later Continuum," interpreting the term as reflecting the temporal difference between these two groups of scriptures.[284] The interpretations of rGyal-tshab and Gung-thang seem valid in light of similar Indian designations for a philosophical school and its later development, where both share the same fundamental presuppositions, as in the case of the Pūrva ("prior") Mīmāṃsā school and the Uttara ("later") Mīmāṃsā school. Even more

---

[279] Rong-ston, *Legs bshad*, 53.
[280] *phyi ma.*
[281] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 5b.
[282] *sems kyi chos nyid.*
[283] *rgyud snga ma.*
[284] *Gung-thang bStan pa'i sgron me'i gsung 'bum*, Vol. Kha. (Mi rigs dpe skrun khang, 2003), 560.

convincing evidence comes from the treatise itself. RGV I.156-160 clearly states that the "*uttaratantra*" was subsequent to the scripture teaching that "all knowables are ever empty," i.e. the *Prajñāpāramitā* of the middle wheel, as mentioned in Chapter 3.

Since the term *"ratnagotravibhāga"* is not part of the formal title of the Tibetan translation, we shall examine its Tibetan interpretation in connection with RGV 1.23-1.36 in the next section.

### *2. The Seven Vajra-Like Bases*

#### *Two aspects*

Like most Indian treatise (treatise) literature, the opening verses of the RGV and their expositions in Asaṅga's commentary (commentary) introduce the subject-matter as the "sevenfold vajra-like base (I.1)"[285] and the relationship between these bases (I.3),[286] thus providing an overview of the significance and structure of the treatise. Prior to his careful analysis of this crucial dimension of the text, rGyal-tshab describes the seven vajra bases as having both ultimate and conventional aspects:

> Each base should be understood as having two aspects: ultimate and conventional relative. (1)The ultimate buddha is the Truth Body[287] of which perfect elimination and perfect intuition[288] are the defining characteristics; the conventional buddha is the form bodies of a buddha. (2) The ultimate Dharma is both the truth of cessation and the truth of path in the mental continuum of a Mahāyāna [bodhisattva]; the conventional one is the scriptural corpus. (3) The ultimate Saṃgha is the knowledge and liberation[289] in the mental continuum of a noble[290] bodhisattva of the Mahāyāna; the conventional one is the congregation of noble Mahāyāna bodhisattvas. (4) The ultimate Element is the reality mingled

[285] RGV I.1: *buddhaś ca dharmaś ca gaṇaś ca dhātur bodhir guṇaḥ karma ca bauddham antyam | kṛtsnasya śāstrasya śarītam etate samāsato ||*
[286] RGV I.3: *buddhād dharmo dharmataś cārya-saṃghaḥ saṃghe garbho jñāna-dhātv-āpti-niṣṭhaḥ | taj-jñānāptiś cāgra-bodhir balādyair dharmair yuktā sarva-sattvārtha-kṛdbhiḥ ||*.
[287] *chos kyi sku.*
[288] *spang ba* and *ye shes.*
[289] *rig pa* and *rnam par grol ba.*
[290] *'phags pa*

> with defilements, which is emptiness of the intrinsic reality-status[291] of the mental continuum of a living being; the conventional one is the ability possessed by a living being's mind to produce transcendent excellences. (5) The ultimate enlightenment is the Truth Body; the conventional one is the form bodies. (6) The ultimate excellences are the thirty-two excellences of freedom[292] including the ten powers and so forth[293]; the conventional ones are the thirty-two excellences of retribution.[294] (7) The ultimate deeds are the all-accomplishing intuition;[295] the conventional ones are the scriptural corpus.[296]

This important set of data can be tabulated as follows:

Table 1, Two aspects of the seven vajra bases.

| Vajra bases | In ultimate aspect: | In conventional aspect: |
|---|---|---|
| buddha | truth body | form bodies |
| dharma | cessation and path | scriptural corpus |
| saṃgha | knowledge and liberation | noble congregations |
| element | reality mingled with defilements | ability to produce excellences |
| enlightenment | truth body | form bodies |
| excellences | thirty-two excellences of freedom | thirty-two excellences of retribution |
| deeds | all accomplishing intuition | scriptural corpus |

These two aspects are obviously not understood in normal two realities theory; they are rather, except the fourth base, the inner realizations in the mind of a buddha or a noble bodhisattva. They are the dynamic at the heart of altruistic activities as they manifest on the surface. The Buddha's all-accomplishing intuition plays an essential role in giving teachings (recorded in the scriptural corpus). In contrast, 'Gos-lo gives a description of the seven vajra bases in the same framework but explains it in accord with

291 *rang bzhin gyis grub pas stong pa*
292 *bral ba'yon tan*. These refer to the ten powers, the four fearlessnesses, and the eighteen unique qualities of a buddha.
293 The remaining excellences are the four fearlessnesses and the eighteen unique qualities.
294 *rnam smin yon tan*. These refer to the thirty-two characters of the physical body of Buddha.
295 *bya ba sgrub pa'ye shes*.
296 rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 6.

the two realities. According to 'Gos-lo, the Element base is said to be emptiness or reality. Therefore it is the ultimate aspect for all seven vajra bases despite some differences between these bases and the degree of purification of the defilements.[297]

As already mentioned in Chapter 3, there is a great disparity in the understanding of emptiness between 'Gos-lo and rGyal-tshab. For 'Gos-lo, emptiness taught in the middle wheel is an exclusion negation that is perceived by inferential valid cognition, thus artificial and superficial; and emptiness taught in the later wheel is an implicative negation, i.e. an uncompounded, primordial noetic element which is free of all created coincidental things. rGyal-tshab's understanding follows.

*rGyal-tshab's revision of rNgog-lo's "two wheels" theory*

rNgog-lo's *Summary* gives two modes of exposition for the seven vajra bases: the first regarding the "wheel of non-abiding nirvāṇa,"[298] and the second regarding the "wheel of Jewels."[299] The rationale behind the first mode of exposition focuses on the concept of the Triple Jewel as the "causal refuges," which have been accomplished by others:

> When the non-abiding nirvāṇa is actualized, the Triple Jewel will appear in the world. Conditioned by the Triple Jewel, others will obtain enlightenment as well, after their spiritual genes are awakened. Having accomplished excellences, they will

[297] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 14.
[298] *mi gnas pa' mya ngan las 'das pa' 'khor lo' dbang du byas pa.*
[299] *dkon mchog ga' 'khor lo' dbang du byas pa.* An introduction of rNgog-lo's "two circle (/wheel)" system and its influence on late Tibetan exegetes can be found in Kano's recent doctoral thesis. Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary,* 141-147.

in turn engage in altruistic deeds to help others. It is like a wheel of wheels pushing one another, and is called the wheel of non-abiding nirvāṇa.[300]

The second mode of exposition, when compared with the first one, is centered on the concept of the Triple Jewel as the "fruitional refuges," the ultimate objective for a Buddhist to actualize in his or her own continuum. The remaining four bases are regarded as the two kinds of cause indispensable for attaining this objective; therefore, the Element is the substantial cause, and Enlightenment, etc., are the contributive causes (or conditions.) [301]

rGyal-tshab chose to repudiate the first mode of rNgog-lo's exposition because he found it a rather literal paraphrase of RGV I.3. He showed the sequence of the seven vajra bases and regarded the second mode as "more reasonable to explain the general gist of the treatise."[302] His reason will be examined along with his gloss on RGV I.26 below. This second mode also cannot be accepted without its problems. According to Asaṅga, the author of the RGVV, the seven vajra bases have their sources in a variety of Mahāyāna *sūtras*, especially the DIR, which in a sense is the "prototype" of the RGV, teaching all seven vajra bases in one focus. Asaṅga, based on his reading of this treatise, clearly shows that the first three bases, i.e. Buddha, Dharma, and Saṃgha are the bodhisattvas on the Eighth Stage, the Ninth Stage, and the Tenth Stage of the Mahāyāna

---

[300] rNgog Lo-tsha-ba Blo ldan Sheb Rab, *Theg chen rgyud bla ma' don bsdus pa,* (Dharamsala: Library of Tibetan Works and Achives, 1993), 3a. cf. Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary*, 371-373.
[301] *Ibid.,* 3a-6a. See Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary* for details, 373-381.
[302] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 6b. Kazuo Kano has rightly pointed out that there is an apparent inconsistency between RGV I.3, which defines the four bases as causes and the last three bases as fruitions and RGV I.23-26 which explains the Element as a cause and the last three bases as conditions for producing the fruitional Three Jewels. Ngog-lo's "two circles(/revolutions)" system reflects this inconsistency. (Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary*, 142-143.) According to rGyal-tshab, however, this inconsistency only occurs when RGV I.3 is taken literally.

path respectively.[303] rGyal-tshab explains that the statements of the treatise show both the Triple Jewel as the fruition and the Triple Jewel as the immediate causes of that fruition, i.e. the Eighth Stage, the Ninth Stage, and the Tenth Stage. According to rGyal-tshab, to explain that the treatise teaches the Three Jewels as the immediate causes alone is unacceptable for it is in contradiction to the demonstration of the distinctive natures of the Triple Jewel in the *sūtra*; it would absurd to teach the Buddha Jewel as the causal state alone.[304]

*The first three bases as ultimate fruition*

rNgog-lo explains the meaning of the fruitional refuges of Buddha, Dharma, and Saṃgha here with reference to the primary goals of becoming Buddha; extinguishing sufferings by the realization of dependent origination (Dharma), and putting sufferings to an end by actualization of paths through other's verbal teaching (Saṃgha) for a bodhisattva, a pratyekabuddha, and a śrāvaka respectively.[305] Thus, two questions arise as found in the *rGyud bla ṭīkā:* the first being, what is the necessity to teach on all these fruitional Three Jewels for a Mahāyāna practitioner if the Buddha Jewel alone is the fruition to be attained? rGyal-tshab made the general response that there is a pedagogical reason for introducing the Mahāyāna to people who are fond of the other vehicles.

[303] The rationale behind such peculiar designations is given in the RGVV 3.18-4.9 as follows: "on the Eighth Stage of the bodhisattva, the sovereignty of the Dharma has been obtained, [he is thus designated as the Buddha] ... On the Ninth Stage of the bodhisattva, he is the exponent of the unexcelled dharma, knows well patterns of thinking of all living beings, has the supreme power transcendence and becomes an expert in the destruction of the chain of addictive instinct in all living beings, [he is thus designated as the Dharma] ... On the Tenth Stage of the bodhisattva, after obtaining the anointment of being the unexcelled Dharma regent of Tathāgata, he will immediately obtain Buddha's effortless and uninterrupted deeds, [he is thus designated as the Saṅgha]..." (brackets are mine).
[304] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 14b-15a.
[305] No direct reference to this correlation can be found in the RGV and RGVV. However, RGV I.20-21 which establishes the Buddha as the ultimate refuge might have been adduced to explain the rationale behind Ngog-lo's theory.

The second question that follows is: if this treatise is meant for the establishment of the "unique vehicle" as we have examined above, then why does it teach about the enlightenments of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna? rGyal-tshab responded in detail that these enlightenments are never regarded in the treatise as the Jewels in terms of being the fruitional refuges, instead they are mere designations, similar to Dharma and Saṇgha included for pedagogical purpose, and that Asaṅga explicitly shows that the Three Jewels taught here are the immediate causes of the ultimate Triple Jewel. This is the final objective for a Mahāyāna person. In brief, as all Tibetan exegetes would agree, this treatise is a text unique to the Mahāyāna. Thus, according to rGyal-tshab, the first three bases represent the provisional and ultimate fruitions to be attained (see table below). [306]

Table 2, The "Triple Jewel" as the provisional and ultimate fruitions.

| Triple Jewel | As fruitional refuges | As immediate causes |
|---|---|---|
| buddha (three bodies) | for the mahāyāna (ultimate) | the 8th stage (provisional) |
| dharma (cession and path) | for the pratyekabuddhayāna (provisional) | the 9th stage (provisional) |
| saṃgha (congregation of noble mahāyāna bodhisattvas) | for the śrāvakayāna (provisional) | the 10th stage (provisional) |
| | | As distant causes |
| | | first stage through seven stages |

*The last four bases as cause and conditions*

[306] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 8a.

rNgog-lo's arrangement of the remaining four bases into four "direct" types and four "indirect" types of substantial cause and contributive condition[307] seems to be perplexing and awkward. For example, the Element is listed as an indirect cause which belongs to another's continuum.[308] However, it serves to emphasize the central role the "correct view" of emptiness played in Mahāyāna soteriology since, according to rNgog-lo, "the advent of the Triple Jewel in the world comes from meditating on this view."[309] Such emphasis on the cultivation of the correct view within the framework of direct/indirect cause theory made a profound impact on later Tibetan exegetes, especially rGyal-tshab. For rGyal-tshab, rNgog-lo established one of the fundamental principles behind his analysis of the RGVV. Based on rNgog-lo's theory, rGyal-tshab presents a simplified arrangement of Enlightenment, etc., into cause and conditions concerning the cultivation of the correct view (see table below).[310]

Table 3, Two types of cause and condition concerning the cultivation of the "correct view."

| | Cause | Condition |
|---|---|---|
| Vajra bases | element | previous tathāgatas' enlightenment, excellences, and deeds |
| | rational mentation[311] (included in "element") | verbal teachings (included in "deeds") |

[307] rNgog-lo, *Don bsdus,* 4a-5b, and Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary,* 374-380. It seems to me that rNgog-lo lists only two "direct" types instead four.
[308] *rgyud tha dad.*
[309] rNgog-lo, *Don bsdus,* 4b.
[310] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 6b.
[311] *tshul bzhin yid la byed pa.*

Within this perspective, as explained by rNgog-lo, the Element is the emptiness of the mental continuum, and is the "focus (*gnas*)" of rational mentation resulting from the verbal teachings of previous buddhas.[312]

This arrangement of the seven vajra bases into the "fruition/cause/condition" exegetical schema (see table 4) is obviously an encapsulation of Buddhist soteriology. The focal point is invariably the purification of our mind from defilements: "fruition" is the result of purification, "cause" is the object to be purified, and "condition" is the environment conducive to purification. More importantly, under this arrangement, as well as under rNgog-lo's first mode of the "two wheels" theory, the Element is under consideration at the causal stage alone. This standpoint has been retained in the hermeneutical lineage of the RGV starting from rNgog-lo as its distinctive feature, in contrast to Dol-po-pa's theoretical position on the Element as the perfect enlightenment that preexists within all living beings.

Table 4, Correlation of seven vajra bases and "fruition/cause/condition" schema.

| | |
|---|---|
| Fruition: | (1) buddha (2) dharma (3) saṃgha |
| Substantial cause: | (4) element |
| Contributive conditions: | (5) enlightenment (6) excellences (7) deeds |

### *3. The Term "Ratnagotra" and the Textual Structure of RGV*

This important "fruition/cause/condition" schema needs to be further examined by juxtaposing it with RGV I.23-26 in order to discover how it is supported by the treatise itself.

[312] rNgog-lo, *Don bsdus,* 4a.

Subsequent to the discourse of the Triple Jewel of Buddha, Dharma, and Saṃgha as the first three vajra bases, RGV I.23-26 establishes a basic framework of category divisions for discussion about the remaining four bases. In I.23-25, the Element, Enlightenment, the Excellences, and the Deeds are explained as the "fourfold inconceivability" under the names of the "reality mingled with defilements," "reality free of defilements," "immaculate excellences of a buddha," and "a victor's deeds" respectively;[313] whereas the Element is labeled in I.26 as the "object to be realized," "realization," "components of realization," and "[factors] which cause the realization" respectively.[314]

Despite being part of the title, the term "*ratnagotra*" only appears once in RGV I.24 as a *tatpuruṣa* compound (*gotraṃ ratnatrayasya*), roughly translated in context as the "matrix of the Triple Jewel."[315] Here *gotra* (matrix) means the soteriological situation from which the fruitional Triple Jewel can be produced, referring not only to the Element but also to Enlightenment and so forth (the last three bases) since *gotraṃ ratnatrayasya* in I.24 equates to *śudharatnatrayasargaka* ("origination of the three virtuous Jewels").

In I.23, enlightenment is said to consist of *samalā tathatā, nirmalā tathatā, vimalā-buddhaguṇā,* and *jinakriyā,* as Ruegg has rightly pointed out.[316] Thus, by implication, the RGV takes the first three bases, *ratna*, as the fruition to be attained. This "matrix" is further divided in I.26 into two categories: the "object to be realized" as "cause of purification;" and the other three, as conditions (see table 5). It should be noted that the term *gotra* used here differs from the *gotra* in I.27 in terms of connotation. The former

[313] Skt. *samalā tathtā, nirmalā tathatā, vimala-buddha-guṇa,* and *jina-kriyā.*
[314] Skt. *boddhavya, bodhi, bodhyaṅga,* and *bodhanā.*
[315] D. Seyfort Ruegg, *The Meanings of the Term "Gotra" and the Textual History of the "Ratnagotravibhaga"* in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol.39, (University of London, 1976), 347.
[316] *Ibid.,* 356.

refers to the conditions provided by other enlightened beings in addition to the inner cause, the Element (or spiritual gene); whereas the latter refers to the twofold spiritual gene alone.[317]

rGyal-tshab, by the same token, comments that "the last three bases as the conditions for attaining the fruitional Triple Jewel are designated as 'spiritual genetic potential.' In no sense can those conditions be the twofold spiritual genetic potential as expounded below."[318]

Table 5, Correlation of last four vajra bases, "fourfold inconceivability," and cause/conditions of fruition.

| Vajra bases | I.23-25 | I.26 |
|---|---|---|
| element | reality mingled with defilements | object to be realized (as cause of fruition) |
| enlightenment | reality free of defilements | realization (as condition) |
| excellence | immaculate excellences of buddha | components of realization (as condition) |
| deeds | victor's deeds | [factors] which cause the realization (as condition) |

This analysis of the term *ratnagotra* in connection with the "fruition/cause/condition" exegetical schema of rGyal-tshab sheds new light on the textual structure of the RGV. The term *vibhāga* (*rnam par dbye ba*) used in the titles of the MAV and the DhDhV of Maitreya means "distinction" or "division," i.e. the distinction between *madhya* and *anta,* between *dharma* and *dharmatā* respectively.

[317] See Chapter 8 of this present work for a detailed exposition and discussion.
[318] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 73a.

Takasaki translates *vibhāga* in *ratnagotravibhāga* as "analysis" in virtue of *ratnagotra* as a *tatpuruṣa* compound instead of a *dvandva* construction.[319] I think, however, that it might retain its more direct meaning as "distinction/division" in *ratnagotravibhāga* since the entire RGV is divided into four main chapters (except Chapter V) in accord with the divisions of the cause and conditions of the Triple Jewel.[320] While it is not possible to be sure, one thing is clear from the Sanskrit title: this treatise emphasizes the last four vajra bases but not the first three. The first four are included in the first chapter of *Tathāgatagarbhāhikāra,* thereby making it a treatise on the Buddha-essence doctrine. The data concerning the textual structure (divisions) thus can be tabulated as follows:

Table 6, Correlation of chapters, verses, vajra bases, and the "fruition/cause/ condition" schema.

| Chapters | Verses | Vajra bases | Schema |
|---|---|---|---|
| I. *Tathāgatagarbhāhikāra* | I.1-3 | (prelude) | |
| | I.4-8 | buddha | fruition |
| | I.9-12 | dharma | |
| | I.13-22 | saṃgha | |
| | I.23-167 | element | Cause |
| II. *Bodhyādhikāra* | II.1-73 | enlightenment | Conditions |
| III. *Guṇādhikāra* | III.1-39 | excellences | |
| VI. *Tathāgatakṛtyakṛtiyādhikāra* | VI. 1-98 | deeds | |
| V. *Anuśaṃsādhikāra* | V.1-28 | (benefits) | |

### *4. rGyal-tshab on the Fourfold Ratnagotra as Cause and Conditions*

#### *The Element as a cause according to RGV I.16*

[319] Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhisms.* Serie Orientale Rome 33. (Is. M.E.O, 1967), 141, fn.1.

[320] Cf. Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 262; Padma rGyal-mtshan, *Blo gsal dga' skyed snying gi nor bu* (*The Heart Jewel Causing Delights in the Intelligent*). (Mundgod: Drepung Loseling Library Society, 2004), 322: *skabs so so' mtshams su dkon mchog gi rigs rnam par dbye ba zhes skabs lnga kas rgyas par gsungs so.*

It is evident that RGV I.23-26 and the explanations in RGVV serve as key canonical sources for rNgog-lo's theory of the "wheel of Jewels," while I.3 is for the "wheel of non-abiding nirvāṇa." rGyal-tshab's preference for the former mode over the latter is based on his recognition of the importance of RGV I.23-26 for a proper understanding of the substance and structure of the RGV.

rGyal-tshab's exposition of this fourfold *ratanagotra* as the causes and conditions conforms with his gloss on the last four vajra bases in RGV I.1 introduced above; the emphasis is on the Element not being an actual cause that produces the fruitional Triple Jewel:

> In regard to that, we should understand that the first one of these four bases is the cause for the origination of the Triple Jewel, the ultimate objective, depending on the purification of that tainted ultimate reality; because the ultimate reality is designated as the seed of the transcendent things. All of these originate from the meditation which objectifies it, and it is the basis of the real seed which is the wisdom of bodhisattvas in the form of individual's rational mentation on the import of reality before and after attaining the first stage. Thus, one base [the fourth base] is the cause. This indicates that the tainted ultimate reality is the designated cause instead of being the producing cause.[321]

According to rGyal-tshab, the Element is designated as cause for two reasons: firstly, despite the fact that the Element is nothing else but emptiness, it serves as the object of the equipoised wisdom of noble bodhisattvas and is the chief cause for producing the intuition of a buddha; secondly, there would be no origination of enlightenment if this crucial factor were missing.[322] These two reasons were already discussed in the *Summary*. Kano points out that rNgog-lo discusses why the Element, an uncompounded exclusion negation, has a function as a cause on two grounds: scriptural authority and reasoning. As

[321] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 73a.
[322] *Ibid.,* 72a-b.

for scriptural authority, emptiness is a cause because one of the doctrinal tenets presented in the *Prajñāpāramitā-sūtra* is that emptiness makes it possible for all superficial things to exist. As for reasoning, emptiness is a cause since it is the object of the meditation which produces the fruition.[323] This emphasis can be seen as a statement in direct opposition to 'Gos-lo's standpoint that the "essence-like" emptiness is the "noetic element,"[324] which, according to rGyal-tshab, has to be compounded.

However, there is a discrepancy with rGyal-tshab's description of "cause" between his explanation here on the RGVV 25.5-15 and the one on RGV I.1 in which he articulates that the developmental gene is the cause:

> It is also determined that there are two factors in the accomplishment of the fruitional Triple Jewel: substantial cause and contributive conditions. The first factor is the Element, which is the reality mingled with defilements. It is not something that can produce but is [merely] a designated "cause;" because if the Element were not naturally pure, it would be impossible for coincidental defilements to be removed, therefore, there would be no enlightenment. Nevertheless, the developmental gene[325] is a productive cause. [326]

Thus, in the more general setting, rGyal-tshab takes in the developmental gene that produces two kinds of a buddha's form bodies, as will be discussed in Chapter 7 and 8. This developmental gene will be paired with the Element, i.e. the naturally existing gene, this twofold spiritual potential serves as the cause of the fruitional Triple Jewel.

---

[323] Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary,* 148-151.
[324] *viditaṃ dhātuṃ, rig khams.* This term appears in RGV I.103a: *sarva-jña-cakṣur viditaṃ mahā-rṣir madhūpamaṃ dhātuṃ imaṃ vilokya* ||. Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 15.
[325] *bsgrub ba las gyur pa' rigs.*
[326] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 6b.

The developmental gene as the cause of two kinds of Form Bodies is not taken into consideration in I.26. Here, Asaṅga makes the point that the Element, being reality mingled with defilements, is the "object to be realized because all objects of knowledge are included in it."[327] From this perspective, rGyal-tshab emphasizes "the individual's rational mentation" in the RGVV, for it has the Element as its "focus" and is the "real seed" of transcendental excellences. In a later development, the seed, which is considered to be the wisdom of bodhisattvas on the stages of learning (the rational mentation), is finally incorporated into the developmental gene by dGe-lugs-pa scholars, such as Pan-chen bSod-nams-grags-pa.[328]

*The last three bases as conditions*

rGyal-tshab discusses how the other three bases turn out to be conditions as follows:

> These should be understood as the conditions for the production of the Three Jewels as the objective to be attained in the way that the production of the Three Jewels depends on the purification of that tainted ultimate reality, and this purification is done by the rational mentation based upon the messages from others, i.e. the Mahāyāna instructions taught by the Buddha who is formerly enlightened since the Tathāgata, having realized the unexcelled perfect enlightenment, performs the thirty-two deeds of the Tathāgata with those qualities of the Buddha such as the ten powers and so on. Thus, these three bases, the Enlightenment, etc., are the conditions.[329]

Here rGyal-tshab clearly presents a line of reasoning based on the RGVV: the attainment of the fruitional Triple Jewel (the first three vajra bases) depends on the purification of the tainted ultimate reality or the Element (the fourth vajra base), which is the mind's emptiness of intrinsic identification; this purification is done by the

[327] RGVV 25.5: *sarva-jñeya-saṃgrham upādāya prathamaṃ boddhavya-padaṃ draṣṭavyam.*
[328] Pan-chen bSod-nams-grags-pa, *Yum don gsal ba' sgron me* (*The Lamp Illuminating the Meaning of the Mother Prajñāpāramitā*), (Lhasa: Se ra dgon dpe mdzod khang), 205-206.
[329] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 29a.

individual's rational mentation that takes the mind's emptiness as its object; and this rational mentation is cultivated based on the instructions. The instructions are the embodiment of the thirty-two deeds (the seventh vajra base) based on the thirty-two qualities (the sixth vajra base) of a formerly enlightened buddha (the fifth vajra base). More specifically, as Padma rGyal-mtshan points out, Enlightenment in terms of the two kinds of Form Bodies is the "causal refuge" for a Mahāyāna person; the bodily excellences of thirty-two signs[330] cause the clarity [of faith] in the mind of a disciple; and the thirty-two mental excellences which consist of ten powers,[331] four fearlessness,[332] and eighteen special qualities of the Buddha[333] serve as dominant conditions for the thirty-two deeds by which the revolution of the wheel of Dharma takes place for a certain student's needs, thereby causing a student's Element to be purified in stages.[334]

Moreover, two things should be noted: firstly, despite the importance of rational mentation and messages from others, these two indispensable factors in rGyal-tshab's "fruition/cause/condition" exegetical schema are not counted as the components of the seven vajra bases, but as the "extended meaning"[335] incorporated into the fourth base, the Element, with the seventh base, the Deeds, respectively.[336] Secondly, as to the likely question that the arrangement of the seven vajra bases seems to be redundant because Enlightenment can be actually incorporated into and included in the Buddha Jewel, rGyal-tshab responded that though being the same in nature, the Buddha Jewel is the

[330] *lakṣana, mtshan bzang.* For a detailed list in English see Robert Thurman, *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture,* (University Park: Pennsylvania State Univesity Press, 2000), 156.
[331] *bala, stobs. Ibid.,* 154.
[332] *vaiaśradya, mi 'jigs pa. Ibid.,* 149.
[333] *āveṇikabuddhadharma, ma 'dres pa'i chos. Ibid.,* 155.
[334] Padma rGyal-mtshan, *bLo gsal dga' skyed snying gi nor bu,* (Mundgod: Drepung Loseling Library Society, 2004), 321.
[335] *don gyis 'phangs pa.*
[336] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 73b. However, the "messages from others (/scriptures)," are also said to be the superficial aspect of the Deeds. See Table 3 above.

fruition to be attained in self-continuum in the future, whereas Enlightenment has already been accomplished in other continua.[337]

### *5. On RGV I.3*

RGV I.3 shows the conjunction (*saṃbandha*) of the seven vajra bases as the textual structure for the RGV as follows:

> From the Buddha comes the Dharma; the noble Congregation comes in turn from the Dharma; because of the noble Congregation there occurs the Essence, which persists until its obtainment of the element of gnosis; its obtainment of the gnosis is the Supreme Enlightenment, which is endowed with the Excellences, benefiting all living beings.[338]

As mentioned above, this verse serves as the canonical source for rNgog-lo's explanation mode of the "wheel of non-abiding nirvāṇa." As stated before, the Triple Jewel is already accomplished by others, and the purification of the Element is conditioned by its appearance in the world; the last three vajra bases are the fruition of the purification. In this mode, both the "causal refuge" Triple Jewel and the Element are regarded as causes of the purification. In order to show the consistency of the entire treatise, rGyal-tshab glosses this verse not completely based on its literal meaning, but in accord with his exegetical schema of "fruition/cause/condition."

---

[337] *Ibid.*, 6a.
[338] RGV I.3: *buddhād dharmo dharmataś cārya-saṃghaḥ saṃghe garbho jñāna-dhātv-āpti-niṣṭhaḥ | taj-jñānptiś cāgra-bodhir balādyai dharmar yuktā sarva-sattvārtha-kṛdbhiḥ ||*

Here, rGyal-tshab explains the Buddha, Dharma, and Saṃgha respectively as the object[339] and objective[340] of the conception of the Mahāyāna spirit of enlightenment on the basis of the definition of this spirit; that is, one seeks ultimate enlightenment for the sake of all beings' welfare:[341]

> From the perfect Buddha [enlightened] in all things comes the revolution of the wheel of Dharma for noble beings. The gathering of numerous noble congregations of disciples, the supreme Saṃgha Jewel, comes in turn from the revolution of the wheel of Dharma. The revolution of the wheel of Dharma after attaining perfect buddhahood is the object of the spirit of enlightenment in the Mahāyāna produced in the continua of the intended disciples of the *Uttaratantra,* while the occurrence of numerous noble congregations dependent on that wheel is the objective of the conception of the spirit of enlightenment.[342]

'Gos-lo also explains the seven vajra bases in accord with the conception of the spirit of enlightenment in a different vein. He says that taking refuge to the Triple Jewel lays the foundation for its conception, and the apprehension of the spirit has two aspects: other's welfare, i.e. the Element, and Enlightenment, i.e. Enlightenment, the Excellences, and the Deeds.[343]

After the conception of the spirit of enlightenment, there is a need for a Mahāyāna practitioner to purify the reality of his or her mind from the defilements. According to the sequence described in RGV I.3, the "Essence" (= the Element) occurs between the Saṃgha and the Enlightenment and thus seems to be something that has temporal dimension. In rGyal-tshab's gloss, however, it refers to the mere designation of the [Buddha-] essence since reality itself is not a compounded thing that is created by a cause/condition:

---

339 *dmigs pa.*
340 *ched du.*
341 AA I.18a: *cittotpādaḥ parārthāya sammyaksambodhikāmatā* ||.
342 rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 28a.
343 Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 13-14.

> Because of the noble congregation, there occurs the Buddha-essence. It means that, in order to attain the ultimate Three Jewels, and the Three Jewels as being the immediate causes, and then, to gather the noble congregations as the fruition of revolution of the wheel of Dharma, we wish to purify the Buddha-essence from defilements. Thus, there comes the Buddha-essence which is purified from defilements to a certain degree.[344] For how long will this Buddha essence last? It will last until its attainment of the "element of the Buddha's intuition,"[345] depleted of all defilements. Throughout this duration, the reality mingled with defilements, the susceptibility[346] to Buddha's deeds entering in the continua of living beings, and genetic potential are called the "Buddha-essence." After the attainment of Buddha's intuition, this designation no longer exists.[347]

Tainted reality is designated as the Buddha-essence when the purification process starts; this is because only at that time reality serves as the focus of the rational mentation which will bring forth Enlightenment despite the fact that it exists from beginingless time. After the attainment of Enlightenment, this designation ceases to exist because this reality has transformed into a buddha's Truth Body, and is no longer in the form of an embryonic essence. rGyal-tshab's explanation finds its support in the statement of the AAN quoted in RGVV 3.5 as the scriptural source regarding the Element; as well as in RGV I.47-50 along with the glosses in the RGVV. This will be examined in the next chapters. In quick preview, reality is designated as the "Element of living beings" when completely defiled; as the "Buddha-essence" when partially defiled, and as the "Truth Body" when completely isolated from defilements.

Then rGyal-tshab comments on rNgog-lo's explanation mode of the "wheel of non-abiding nirvāṇa" by stating "although this way of exposition is slightly suitable for this

---

[344] *ci rigs pa.*

[345] *jñāna-dhātv-āpti-niṣṭhaḥ.* Owing to the ambiguity in rNgog-lo's translation ("*sning po ye shes khams bthob mtha*'"), Rong-ston takes *garbho jñāna* as a compound, in referring to Buddha's intuition. See *Legs bshad*, 59. This seems to not be the correct rendition, as suggested by Sanskrit edition.

[346] *'jug rung.*

[347] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 28b.

verse, as indicating sequentiality, the substance of this treatise is very clear in taking Enlightenment and so on as conducive conditions for purifying the Element from defilements."[348] Thus, there is an overlap in rGyal-tshab's gloss on the last three bases as both the fruitions of, and as the conditions for the purification, while retaining the original sequence:

> The attainment of the Buddha's intuition, which is free of all defilements after the purification of the Element, is called "Supreme Enlightenment." The Excellences dependent on that Enlightenment, including the powers, fearlessnesses and special qualities of the Buddha, are indicated as the distinctive features of Enlightenment. And the Deeds dependent on the Excellences, which benefit all living beings in both simultaneous and incessant ways, are indicated as the distinctive features of the Excellences.[349]

Here rGyal-tshab stresses the fact that Enlightenment, etc., are no more than external conditions provided by other enlightened beings that make inner Element purification possible. This is in direct opposition to the standpoint of Dol-po-pa's Other-emptiness theory that there is an identity between the Element functioning inside, awakening living beings to its original nature, and the deeds of the enlightened ones with transcendent excellences; for they are all Buddha's intuition from the very beginning.[350]

### *6. Conclusion*

---

[348] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 29a.
[349] *Ibid.*
[350] Hookham, *The Buddha Within,* 193.

To summarize, rGyal-tshab in his *rGyud bla ṭīkā* thoroughly discusses the RGV, and its gloss RGVV, as treatises that focus on the Mahāyāna soteriology, as opposed to the unfounded assertion by some modern scholars, such as Brian Brown, that the RGV focuses its exposition from predominantly one angle of ontology.[351]

Furthermore, the seven vajra bases, the main topics of the RGV and RGVV, are presented in rGyal-tshab's exegetical schema of "fruition/cause/condition" in such way that definitely leaves no room for interpretations according to the Other-emptiness theory which has found favor through merely literal readings of the RGV and the like.

Most importantly, although a basic scheme of "fruition/cause/ condition" for the RGV is widely accepted by all Tibetan exegetes, such as rNgog-lo, Dol-po-pa, Rong-ston, and 'Gos-lo, rGyal-tshab's exegetical schema is truly unique for the understanding of the sometimes nebulous concept of "Buddha-essence" as not only a philosophical argument but also a soteriological principle, which will come under close examination in the next chapter.

---

[351] Brian Edward Brown, *The Buddha Nature: A study of the Tathāgatagarbha and Alayavijñana,* (Delhi: Motilal Banarsidass , 1994), 53.

# Chapter 5

## Reality, Element, and Natural Luminosity of the Mind

### *1. The Buddha-essence and Its Various Names*

After discussing the last four bases by the names of "reality mingled with defilements," etc., as the *ratnagotra,* the RGV teaches the cause of the fruitional Triple Jewel: reality mingled with defilements is identified as the *tathāgatagarbha* (Buddha-essence), the central theme of the treatise.

The TGS and the SMS, the two all-time classics on the Buddha-essence, serve as the primary scriptural sources for the RGV's exposition of the fourth vajra base, the Element, despite the fact that the RGVV 2.10 takes the AAN as the representative scripture. According to rGyal-tshab's *rGyud bla ma ṭīkā,* the entire exposition of the RGV on the Element is divided into three headings: (1) "A Brief Statement on the Element, the Buddha-essence, by indicating the threefold import;" (2) "A Detailed Exposition of Proofs;" (3) "A Demonstration of the Need to Proclaim That Living Beings Are Possessed of the Buddha-essence."

Under the second heading, (2) "A Detailed Exposition of Proofs," there are four subheadings: (a) "Proofs of the Element Being Naturally Pure by Ten Arrangements;" (b) "Proofs of the Element Being Obscured by Coincidental Defilements with Nine Similes;" (c) "The Subjects That Realize the Element;" and (d) "Recognizing the Nature of the Element." Among the subheadings: (a), (c), and (d) teach the Buddha-essence mainly on the basis of the SMS, whereas subheading (b) teaches exclusively on the basis of the TGS.

Heading (3), A demonstration of the need to proclaim that living beings are possessed of the Buddha-essence, has been discussed in the section that examines the relation between the middle wheel and the last wheel in Chapter 3.

RGV I.27 and I.28, consists of heading (1) "A Brief Statement on the Element, the Buddha-essence, by indicating the threefold import," which encapsulates central concepts of subheadings (a) and (b), especially the latter, thereby being two key verses of the *tathāgatagarbha* chapter.

Owing to the cardinal importance of the Buddha-essence doctrine in the RGV(V), rGyal-tshab carried out a detailed and in-depth analysis. It is a significant articulation of rGyal-tshab's theory of the Buddha-essence and his analysis of absolutism as represented by Dol-po-pa's Other-emptiness philosophy; thus, it deserves close examination. The next two chapters will concentrate on rGyal-tshab's exposition of the Buddha-essence notion in connection with headings (1), (a), and (b). In this chapter, we shall first examine this notion in connection with headings (c) and (d), from a broader perspective. But before reaching that point, we need to be aware of a rich and yet perplexing vocabulary for the Buddha-essence adopted in the RGV(V).

This vocabulary reveals the exact nature of the Buddha-essence doctrine as found in a variety of the Mahāyāna scriptures at Asaṅga's time. For example, while the terms: ultimate, the Element of living beings, Buddha-essence, and Truth Body are listed as synonyms (*adhivacana*) in the AAN, the Buddha-essence is designated as the essence of the ultimate element, essence of transcendent qualities, and essence of the perfectly pure qualities[352] in the SMS. *Tathāgatadhātu,* or *buddhadhātu* (Element of the Tathāgata or Buddha), refers to the famous MMPS as its main canonical source. *Tathāgatadhātu* is

[352] *dharmadhātu-garbha, dharmakāyalokottaradharma-garbha,* and *prakṛtiśuddhadharma-garbha.*

frequently used in the RGV(V), synonymous with *tathāgatagarbha* (Buddha-essence). Sometimes it refers to *tathatā* (reality), *gotra* (genetic potential); when used in the sense of *gotra*, the RGVV explains it as *hetu* (cause). Another common name used throughout the RGV(V) for the Buddha-essence is *prakṛtiprabhāsvaracitta* (natural luminosity of the mind); it is found in the RGVV's references to the SMS, the GGS, and the SMP. The notion of the Buddha-essence is also closely connected to *gotra* (genetic potential) such as *viśuddhigotra, ratnagotra, buddhagotra, prakṛtisthagotra,* and *samudānītagotra.* There are, in addition, terms designed by the RGV(V) to denote the Buddha-essence such as *ratnagotra*, reality mingled with defilements, noetic element, and so on.

Chiefly as a soteriological principle, the "natural luminosity of the mind" is the most ancient concept in the history of Buddhist thought when compared to other terms used in the treatise. Most of these different names, including the "natural luminosity of the mind", however, signify a more fundamental meaning that is *tathatā* (reality). In order to understand rGyal-tshab's analysis of the RGV(V)'s notion of the Buddha-essence better, it is necessary for us to examine his explanations of these key words first.

## *2. Reality*

### *As immutable ultimate reality*

As the essential referent common to the various determinants, *tathatā* is equated with *buddhagarbha* (Buddha-essence) in RGV I.45. However, I.28 takes *tathatā* as one of the three meanings of the Buddha-essence. In the RGVV Asaṅga explicates that "the 'reality mingled with defilements (*samalā tathatā*)' is the Element (*dhātu*), which is termed the

'Buddha-essence' when unreleased from the sheath of addictions."[353] Tibetan exegetes such as rGyal-tshab take *tathatā* further, as the foundation for understanding the three meanings of the Buddha-essence.[354] Therefore, it is a word of crucial importance for understanding the Buddha-essence notion as presented in the RGV(V). Owing to their differences in understanding *tathatā*, other Tibetan exegetes gave diverse interpretations of the doctrine.

The term *tathatā* used in the RGV(V) is apparently a direct borrowing from the *Prajñāpāramitā-sūtra*, since Asaṅga clearly states as follows:

> It should be understood that [engagements with] the Buddha-element have been taught to bodhisattvas in the *Prajñāpāramitā-sūtra,* etc., with reference to the non-conceptual intuition. There are three different kinds of engagement with the general characteristic of the pure reality of all things as taught [in the *Sūtra*] of naïve people who do not perceive reality, of noble ones who do perceive reality, and of tathāgatas who have obtained the ultimate purity in perceiving reality.[355]

Despite there not being a reference in the *Prajñāpāramitā-sūtra* to the term Buddha-essence, a crucial link is provided between the idea of "natural luminosity of the mind" and the theory of Buddha-essence, especially regarding their ontological status in the new era of the Mahāyāna Buddhism, as discussed later in this chapter. *Tathatā* literally means "thusness;" this is a word used in the *Prajñāpāramitā-sūtra* to indicate that *śunyatā* (emptiness) as the noumenon of all things is an eternal reality without any temporal

---

[353] RGVV 24.15: *tatra samalā tathatā yo dhātur avinirmukta-kleśa-kośas tathāgata-garbha ity ucyate* |.
[354] See Chapter 6 of this present work.
[355] RGVV 39.15: *yad idaṃ tathāgata-dhātoḥ sarva-dharma-tathatā-viśuddhi-sāmānya-lakṣaṇaṃ prajñā-pāramitādiṣu nirvikalpa-jñāna-mukhāvavādam ārabhya bodhisattvānām asmin samāsatas trayāṇāṃ pudgalānāṃ pṛthag-janasyātattva-darśina āryasya tattva-darśino viśuddhi-niṣṭhāgatasya tathāgatasya tridhā bhinnā pravṛttir veditavyā* ||.

changes, independent of the advent of the Buddha.[356] On the basis of this explicit reference, rGyal-tshab glosses *tathatā* (*de bzhin nyid*) as "emptiness by intrinsic reality" and *nirvikalpa-jñāna* (non-conceptual intuition) as the "direct realization of reality" throughout his exegesis of the RGV(V). It should be noted, however, that the word *tathatā* is clearly defined in the RGV(V) in terms of reality of the mind, as opposed to the Tian-tai Master Zhan-ran's (湛然,711-782) presumption that all the non-sentient have the Buddha-essence.[357] According to the RGV(V) and its scriptural references, the TGS, etc., only living beings are possessed of the Buddha-essence or the Truth Body, the Buddha-essence after transformation. Therefore, *samalā tathatā* ("reality mingled with defilements") is explained by rGyal-tshab as: the emptiness of the intrinsic reality of living beings' minds. Rong-ston holds a similar view,[358] whereas 'Gos-lo interprets the "general characteristic" as the negations of subjective self and objective self, as well as the unchangeable natural luminosity of the mind, and according to 'Gos-lo, is a noetic entity.[359] Furthermore, rGyal-tshab explains the ultimate reality as the emptiness of intrinsic reality or the emptiness of intrinsic identity,[360] the latter exclusively accepted by the Prāsaṅgika Mādhyamikas.

The TGS and RGV I.108-111 both use the simile of pure gold for *tathatā* to express its characteristic of being timeless as the ultimate reality.

*The tainted reality*

---

[356] "若菩薩摩訶薩，欲通達一切法，真如，法界，法性，不虛妄性，不變異性，平等性，離生性，法定，法住，實際，虛空界，不思議界，應學般若波羅蜜多。"大般若波羅蜜多經(*Da bo ruo bo luo mi do jing*), T.5.220.13b22.

[357] "無情有性," See Zhan-ran, 金剛錍(*Jin-gang-pi*), T.46.1932.

[358] Rong-ston, *Legs bshad*, 75.

[359] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 330.

[360] *rang bzhin gyis grub pas stong pa, rang gi mtshan nyid kyis grub pas stong pa.* rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 114a.

rGyal-tshab defines *dhātu* (Element) as the "intrinsically pure ultimate reality" since *dhātu* is equated by Asaṅga with *tathatā*. Though it is intrinsically pure, as long as this ultimate reality is unreleased from the sheath of addictions, it is called *tathāgatagarbha* (Buddha-essence) as aforementioned. Therefore, it is important for rGyal-tshab to clarify that this fact does not entail asserting that the mind itself is also free of any coincidental defilements. The natural purity of the mind, according to rGyal-tshab, means that "the mind's objective condition has never been infiltrated by addictions such as attachment, etc., and is not in accord with the perceptual habit[361] of the truth-habitual conviction;"[362] simply put, the reality of the mind is never the construct held in our delusions. rGyal-tshab has argued that if our minds are not deluded by the addictions, it would be reasonable that anyone would perceive reality directly. He says, "The intellect having the aspect of aspiring for the apprehension of reality is in the nature of virtuous beings, whereas the addictions, such as attachment, are inappropriate and unable to apprehend reality."[363] According to Buddhist epistemology, when the mind is defiled by the addictions, such as attachment, etc., the mind-consciousness and the mental functions of the addictions become the same entity. Because our minds are obscured by the fault of these defilements and unable to perceive reality, the RGV(V) calls the reality of the mind of a living being "tainted thusness" (*samalā-tathatā*). However, as rGyal-tshab points out, the addictions cannot always cause contamination of the mind since (1) they are incapable of remaining concurrently with the wisdom that realizes emptiness, and (2) they are incapable of perceiving reality in the slightest.[364]

---

[361] *'dzin stangs.*
[362] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,*20b.
[363] *Ibid.*, 66b.
[364] *Ibid.*, 115b.

rGyal-tshab discusses the relationship between the reality of a buddha's mind and an ordinary being's addictions as follows:

> If you claim that reality would also not be obscured by addictions, [you should know that] addictions cause obstacles for the mind of a person's own continuum to perceive and realize his or her own continuum's reality; hence, [reality] is mingled with defilements. Although [defilements] also obscure the perception of reality of a buddha's continuum, because the buddha's continuum has the same characteristic of reality as ours, a buddha's reality does not become mingled with defilements, for obscuring addictions do not belong to a buddha's continuum in the way the reality to be obscured abides within our own continua. Suppose there is a person with bad vision who cannot perceive a thing that is far away. This problem exclusively belongs to this person but not to that thing. Otherwise, another person who has clear vision [and is] in front of the thing would also not perceive it; [but the person with clear vision can.][365]

rGyal-tshab criticizes Dol-po-pa's position that a living being possesses a Truth Body having two kinds of purities in the midst of the defilements as contradictory. rGyal-tshab argues that, on the one hand, Dol-po-pa accepts that living beings are free of coincidental defilements because they are possessed of the two kinds of purity; on the other hand, he agrees that they are completely defiled.

In the prelude to RGV I.27 and I.28, Asaṅga asserts that "in terms of a reality mingled with defilements, [the Buddha] states that all living beings are possessed of the Buddha-essence."[366] In rGyal-tshab's view, it is clear enough to conclude that the Buddha-essence, which is said to be possessed by all living beings, is explicated in the RGV(V) as being a casual factor alone.

*3. Dharmatā*

---

[365] *Ibid.*

[366] RGVV 25.15: *tatra samalāṃ tathatām adhikrtya yad uktaṃ sarva-sattvās tathāgata-garbhā iti tat kenārthena* ||.

*Dharmatā* (noumenon) is another word often used together with *tathatā* in the *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā-sūtra* (Aṣṭa), the SPS, etc., to indicate the ultimate reality of things.[367] In the *Commentary on the Great Transcendent Wisdom*, *Dharmatā* is clearly designated as the naturally existing gene (本分種), which is further explained as the nature of nirvāṇa (涅槃性).[368] In the RGV(V), there is no need to argue that *dharmatā* in its common usage refers to *śunyatā* or the ultimate reality. For example, RGV I. 51 discusses *tathāgatadhātu* as *dharmatā* with an emphasis on its unchangeable nature. And I.69 clearly shows that bodhisattvas who have realized this unchangeable noumenon still take rebirth out of their compassion and vows[369] because, as indicated in I.67, noble bodhisattvas who have directly realized emptiness would no longer take rebirth, etc., by the force of karma and addictions.[370]

The RGVV cites the TGS as the proof for taking *dharmatā* as valid evidence, because all living beings are always possessed of the Buddha-essence, independent of the Buddha's advent in the world. The reasoning of *dharmatā* is listed as one of the four reasonings (*yukti*) in Asaṅga's *Śrāvaka-bhūmi.* In general, it refers to the natural law, such as "flowing down" as the characteristic of the water element, "flaming up" as the characteristic of the fire element, etc. According to rGyal-tshab's interpretation, however, the reasoning of *dharmatā* here refers to *śunyatā* because this reasoning is the "proving reasoning (*yukti*), syllogism (*yoga*), or the means (*upāya*) which realizes that the nature of a living being's mind would reasonably only be empty by intrinsic reality, and not

---

[367] *dharmānāṃ dharmatā.* See also fn. 7 above.
[368] "法性名爲本分種。如黃石中有金性白石中有銀性。如是 一切世間法中皆有涅槃性。諸佛賢聖以智慧方便持戒禪定。教化引導令得是涅槃法性。利根者即知是諸法皆是法性。譬如神通人能變瓦石皆使爲金。鈍根者方便分別求之乃得法性。譬如大冶鼓石然後得金。"大智度論 (*Da zhi du lun*), T.25.1509.297b24.
[369] *dharmatāṃ prativicyemām avikārāṃ jinātma-jaḥ | dṛśyate yad avidyāndhair jāty-ādiṣu tad adbhutam* ||.
[370] *mṛtyu-vyādhi-jarā-duḥkha-mūlam āryair apoddhṛtam | karma-kleśa-vaśāj jātis tad-abhāvān na teṣu tat* ||.

otherwise."[371] By doing so, rGyal-tshab intends to prove that the Buddha-essence itself is nothing more than *dharmatā,* the ultimate reality of our minds; it remains as a fundamental truth no matter how the mind is deluded. In rGyal-tshab's view, the meaning of *dharmatā* in the RGV(V) is basically the same as that of *tathatā*; both denote the mind's emptiness. In the same vein, as above-mentioned, rGyal-tshab regards the TGS as a scripture definitive in meaning which can be even taken literally for the reason that the *sūtra* explicitly speaks of the *tathāgatadharmatā* (noumenon of the buddhas) as being wrapped in the addictions, rather than the buddhas themselves. Similarly, Rong-ston explains *dharmatā* as emptiness of objective reality.[372]

*4. Natural Luminosity of the Mind*

*Origin in Canonical sources*

The "natural luminosity of the mind" as an old soteriological concept played a significant role in the evolution of the Buddha-essence doctrine. The earliest canonical reference to this concept can be found in some terse Pāli *sutra* passages of the *Ekottarika Āgama.*[373] The mind is said to be "luminous" (*pabhassara*), and mental addictions (*upakkilesa*) are just incidental to it. The "natural luminosity of the mind" was apparently one of the often-debated topics among the Nikaya schools in Vasumitra's *Samayabhedoparacana-cakra.*[374] The standpoints of every other school diverged greatly on this issue.

---

[371] Gyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 157a.
[372] *rang gi ngo bo nyid kyis stong pa.* Rong-ston, *Legs bshad* , 78.
[373] Nyanaponika Thera & Bhikkhu Bodhi, trans. *Numerical Discourses of the Buddha,* (Walnut Creek: AltaMira, 1999), 36.
[374] 異部宗輪論 (*Yi-bu-zhong-lun-lun*),T.49.2031.

The Sarvāstivādins opposed this idea vehemently, arguing that defilements and non-defilements have different *prakṛti* (nature) which are not compatible and cannot co-exist. Thus, according to them, this teaching of the Buddha is interpretable in meaning, intending to encourage spiritually lethargic people to meditate by means of this easy assurance that the nature of the mind is fundamental luminous or pure. Although both of the Mahāsaṃghikas and the Vibhajyavādins accepted the idea without question, there seems to be a nuanced difference between their opinions. For the Mahāsaṃghikas, the mind is said to be naturally pure in the sense that "three virtuous roots could only cease temporarily from the mind, but the three non-virtuous ones cease forever;" meaning that virtuous thoughts are apposite to the mind when they have been properly cultivated.[375] The Vibhajyavādins held that "there is no difference in terms of the nature between the mind faulted by defilements and the mind without defilements;" the mind is deemed to be the basic stratum which makes defilement/purity and bondage/liberation possible. It should be noted, however, that this concept is essentially related to the soteriological principle underlying the letting-go of the self, rather than being concerned with any philosophical presupposition.[376]

This "letting-go" principle was uniformly applied across all Nikaya schools as well as the ensuing Mahāyāna Buddhism. The same phrase "the natural radiance of the mind" appeared in the earliest Mahāyāna literature; however, since then it was no longer simply a soteriological principle. Taking the context into account, we can see that the Aṣṭa

---

[375] Later Mahāyāna logicians, notably Dignāga and Dharmakīrti, closely followed this position, as Roger R. Jackson points out that Dharmakīrti's analysis of this concept is done "in terms of the conventional nature of mind as the correct apprehension of objects, and the adventitiousness of stains in terms of the incapacity of error to persist in a correctly cognizing mind because, relative to a correct cognition, it lacks a foundation in the way things actually exist." Paul Griffiths & John Keenan eds. "Luminous Mind Among the Logicians." *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota.* (Tokyo: Buddhist Books International, 1990), 123.

[376] Yin-shun (印順), 如來藏之研究 (*Ru lai zhang zhi yan ju*), (Taipei: zheng wen chu ban she, 1992), 72-75.

unarguably discusses the *prakṛtiprabhāsvara* as *śunyatā* (emptiness), the ultimate reality of all things.[377] It is not unusual in the Mahāyāna literature that terms such as *prakṛtipariśuddha* (natural purity), *dharmatā*, and *tathatā* are synonymous with *śunyatā* and can be often used alternatively to denote the import of realitylessness.[378] Both the Madhyamaka school and the Vijñānavāda school in India espoused this important notion of "the natural radiance of the mind" and equated it with the ultimate reality in spite of the discrepancy in their understandings of it; e.g., in Haribhadra's commentary on the Aṣṭa, *prakṛtiprabhāsvara* is glossed as "mere purity of innate or intrinsic nature."[379] Maitreya proclaims in the MSA that "there is no other mind apart from the mind of reality which is naturally luminous." Vasubandhu further elucidates that "apart from the reality-mind there is no other mind of a relative nature which has natural luminosity. Therefore, the 'mind' is to be understood here as the 'suchness of mind.'"[380]

In the RGVV, the scriptural references for this term come from the SMS, the DIR, the GGS, the SMP, and the JñāĀ. While the "natural luminosity of the mind" in the GGS is equated by Asaṅga with *avikāradharmatā* (unchangeable noumenon), the same term as found in the other three *sūtras* is cited in relation to *tathatā* (reality).

*rGyal-tshab's exegesis on the passages from the SMS and the DIR*

---

[377] "復次善現，一切如來應正等覺皆依般若波羅蜜多，如實證知無量無數無邊有情不染污心，本性淨故，無雜染性故，說般若波羅蜜多能示世間諸法實相。"大般若波羅蜜多經 (*Da bo ruo bo luo mi do jing*), T.7.220.814b06.
[378] "一切法相常清淨故。如真際法性相故。"大智度論 (*Da zhi du lun*), T.25.1509.168b08.
[379] *pariśuddha-nija-svabhāva-mātra.* U. Wogihara, *Abhisamayālaṃkārālokā Prajñāpāramitāvyākhyā, the work of Haribhadra, together with the text commented on,* ed. (Tokyo: Tōyō Bunko : Hatsubaijo Sankibō Busshorin, 1973), 80.
[380] L. Jamspal, etc., *The Universal Vehicle Discourse Literature (Mahāyānasūtrālaṃkāra) by maitreyanātha/ Āryāsaṅga,* trans. (New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, 2004), 171-172.

In order to show that the reality mingled with defilements, i.e. something simultaneously having purity and addiction, is difficult to conceive, Asaṅga cites a passage from the SMS as follows:

> Goddess, these two things are quite difficult to understand. It is difficult to understand that the mind is intrinsically pure. It is also difficult to understand that this very mind exists with addictions.[381]

Asaṅga's reference to the *Prajñāpāramitā-sūtra* for the term *tathatā* gives rGyal-tshab a measure of control over the definitions of *prakṛtiprabhāsvara, dhātu, tathāgatagarbha,* etc. As a result, in rGyal-tshab's view, this seemingly unfathomable scriptural statement is simply a philosophical argument about the compatibility between the ultimate reality and the conventional reality. Two things difficult to understand by our validating cognitions are (1) natural luminosity (*prakṛtiprabhāsvara*), which is, according to rGyal-tshab, the mind being devoid of intrinsic identifiability even small as single atom, and (2) this very mind also having addictions. rGyal-tshab points out that "the difficulty of understanding the former, knowing how to represent it as proved by validating cognition, is similar to the difficulty of understanding the compatibility of a dichotomy." This standpoint is in line with Tsong-kha-pa's arrangement that a true understanding of emptiness comes from a deep appreciation of the harmony between dependent-origination and emptiness.[382] According to the Prāsaṅgika-Mādhyamika view understood by Tsong-kha-pa and rGyal-tshab, both the emptiness of intrinsic reality and the functional relative are accepted and verified by validating cognition. Prior to having this

---

[381] RGVV 22.1: *dvav imau devi dharmau duṣprativedhyau | prakṛti-pariśuddha-cittaṃ duṣprativedhyam | tasyāiva cittasyopakliṣṭatā duṣprativedhyā ||*.

[382] Jeffery Hopkins, *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequnence School,* (Ithaca: Snow Lion, 1987), 330-354.

true understanding of emptiness, any negation of the truth status of things is a "mere presumption." Thus, rGyal-tshab concludes:

> If the mind is contaminated by the addictions, we then must accept the relativity of contaminated and contaminating. Such being the case, it would be extremely difficult to establish emptiness by intrinsic reality. But we must accept the following two things sharing a common ground: all things as devoid of intrinsic identifiability even small as single atom and all functionality as valid. This is similar to the difficulty of understanding the emptiness by intrinsic reality of the minds of living beings and also to the difficulty of understanding the reality mingled with defilements.[383]

Later, Asaṅga cites the DIR to show another point of inconceivability, that the reality free of defilements originally does not consist of addictions with defilements, and yet later does get purified from coincidental defilements afterwards:

> The mind is naturally luminous. This is directly known by noble beings. Hence, after having a habitual affinity with that, the Buddha achieved unexcelled perfect enlightenment by the intuition endowed with one moment.[384]

In a short catechism concerning this passage, rGyal-tshab stresses the difference between the mind and its reality. In rGyal-tshab's words, the reality of the mind is naturally luminous, "there is no slightest habit-pattern of defilements infiltrated into it;" however, the minds of living beings are in fact obscured by defilements. Therefore, the reality of living beings' continua is said to be mingled with defilements on the basis that

---

[383] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 67a.
[384] RGVV 22.5: *prakṛti-prabhāsvaraṃ cittam | tat tathāiva jñānam | tata ucayate | eka-kṣaṇa-lakṣaṇa-samāyuktayā prajñayā samyak-saṃbodhir abhisaṃbuddeti ||.*

the defiled minds of living beings and their reality are the same entity.[385] rGyal-tshab warns us that "although there is no slightest habit-pattern of defilements infiltrated into reality of a living being's mind, we shall not interpret 'originally not defiled by erroneous engagement' as reality existing in the minds of living beings [already] free of defilements,"[386] because the co-existing addictions such as deluded passion are inappropriate and unable to apprehend the reality; and because if the addictions were not the obscuration for seeing the reality, it would be reasonable that everyone could perceive the reality directly.

This position of rGyal-tshab is a critique of 'Gos-lo's transcendental mysticism that the tainted reality as an inconceivable amalgam cannot be established by the validating cognition of material force by implication:[387] reality is the "primordial mind," not an exclusion negation, and correspondingly, reality and addictions are two opposite things combined on the same basis.[388] According to 'Gos-lo, the "primordial mind" as the Element or Buddha-essence *is* the real nature of misknowledge, that being the addictions, deluded passion, and so forth. And this mind is said to be "naturally luminous" inasmuch as it is free of the "darkness" of the perception of subject-object dichotomy.[389]

*On the passage from the GGS*

The famous statement that "the mind is naturally luminous, but is defiled by coincidental addictions" is reiterated in the GGS.[390] However, it principally substantiates

---

[385] *ngo bo gcig pa.*
[386] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 67b.
[387] *dngos po stobs zhugs kyi tshad ma.*
[388] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 215.
[389] *Ibid.,* 217.
[390] RGVV 45.2: *prakṛtiprabhāsvaraṃ cittamāgantukair upakleśair upakliśyata* |.

the doctrine of *tathāgatadhātu/tathāgatagarbha* as unchangeable *dharmatā* in the RGVV. The *sūtra* uses the simile of "space" for *prakṛti,* the natural purity of the mind:

> For instance, Great seer, this great earth is supported by water. Water is supported by air, and air is supported by space. But space, in turn, is not supported by anything. Thus, among these four elements, space is more powerful than any of the other three elements of earth, water and air. It is also firm and immovable. It has no decrease and no increase. It is not produced and does not cease. It is supported by its own essence. [On the contrary], the other three elements, being unstable, are possessed of arising and disintegration. These are perceived as changeable, but space is not in the slightest. Likewise, the aggregates, elements, and sense-faculties have their support in karma and addiction. Karma and addiction have their support in irrational thought and the latter, in turn, has its support in the natural purity.[391]

According to Buddhist cosmology, space makes the physical world able to exist: the wind-circle is formed in empty space, then the water-circle, the four continents, Mount *Sumeru,* etc. At the end, all things will be destroyed by fire, etc., except space which retains its empty nature. In the same way, this *sūtra* teaches that the space-like natural purity of the mind is the basis for the creations of air-like irrational thought, water-like karma and addictions, and the retribution that consists of the aggregates, elements, and sense-faculties; that retribution would be consumed by the group of fires, of death, sickness and aging but the nature purity of the mind remains unchanged.

The unchangeability of *prakṛti* as being permanent and uncompounded is not of major concern to rGyal-tshab. Instead, he emphasizes how to understand the mode of unchangeability. According to rGyal-tshab, this "natural luminosity" must be permanent since in the sūtra it is described as space-like, uncreated by causes and conditions. If it is permanent, then it must be the mere exclusion[392] of the intrinsic identifiability of the

---

[391] As cited in RGVV 44.10-45.5.
[392] *rnam par bcad..*

mind because only an exclusion negation like uncompounded space fits in the category of permanence, not having any compounded physical or mental entities:

> Reality is unchangeable by cause and condition. Just as uncompounded space cannot be posited as something other than the mere exclusion of resistant tangible objects, reality is not something else besides the mere exclusion of truth-reification.[393]

Thus, rGyal-tshab asserts that "natural luminosity" means the ultimate reality, the ultimate objective condition of all things which "does not go beyond [the meaning of] emptiness of intrinsic reality."[394] This ultimate reality is called "unchangeable" because it cannot be changed into something other than the mere exclusion of the intrinsic identifiability of the mind and would not arise as different forms when it is perceived by any noble bodhisattva's concentration. By doing so, rGyal-tshab obliquely critiqued Dol-po-pa's viewpoint of the ultimate reality as being a positive, independent, permanent entity. For rGyal-tshab, that is a type of "permanence" unknown to Buddhist scholars. rGyal-tshab's in-depth discussion about the Buddhist notion of permanence and his critique of Dol-po-pa's theory and, by extension, 'Gos-lo's theory of the ultimate reality, can be found in Chapter 3 of this work.

It seems clear, provided that rGyal-tshab's arguments are sustainable, that the phrase "natural luminosity of the mind" bears much metaphysical overtone in the RGV(V) and in Mahāyāna literature in general. However, its original meaning as a soteriological principle is still kept intact. Correspondingly, rGyal-tshab describes these two

---

[393] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,*82b.
[394] *Ibid.,*114a.

connotations, metaphysical truth and soteriological principle, as the two aspects of the Element:

> The ultimate Element is the reality mingled with defilements, which is [ultimately] the emptiness of the intrinsic reality-status of the mental continuum of a living being; the relative one is the ability possessed by a living being's mind to produce transcendent excellences.[395]

Combined together, the notion of the "natural luminosity of the mind" is the cornerstone of the whole Buddha-essence doctrine, as we shall see.

To sum up, in broad perspective, all distinct terms denoting the ultimate reality, such as *tathatā, dharmatā, prakṛtiprabhāsvara,* refer to its characteristic of being immutable. rGyal-tshab found his support for this through the "space" simile, like the one used in the GGS. This simile proves that the ultimate reality can only be the mere exclusion of truth-reification, i.e. emptiness as taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra* and elaborated in Nāgārjuna's Madhyamaka philosophy. This critical understanding of the natural purity/luminosity, or the ultimate reality of the mind, serves as the foundation for rGyal-tshab's exposition of the RGV(V)'s notion of the Buddha-essence.

### *5. The Element*

#### *According to the AAN*

We have just examined how rGyal-tshab interprets some key words used in the RGV(V) in relation to the notion of the Buddha-essence. While the terms such as

---

[395] *Ibid.*, 6a.

"reality" and "noumenon" to denote emptiness, or the ultimate reality, in general, the words including "natural luminosity of the mind," "Element," "naturally existing gene," and "Buddha-essence" have the unequivocal meaning of reality in connection to a living being' mind.

Based on rGyal-tshab's exegesis of the passage from the GGS, we can see that the "natural luminosity of the mind" is the basis for saṃsāra in the sense that irrational thought, which causes all activities and results in saṃsāra, abides within emptiness of intrinsic reality, or the ultimate reality, of the mind. Nevertheless, as rGyal-tshab pointed out, this noumenon is also the foundation for nirvāṇa because "if the Element were not naturally pure, it would be impossible for coincident defilements to be removed; thereby, there would be no enlightenment."[396] With respect to the ultimate reality of the mind, the AAN gives three names as follows:

> Śāriputra, the so-called "ultimate" is a denomination of the Element of living beings. Śāriputra, the so-called "Element of living beings" is a denomination of the Buddha-essence. Śāriputra, the so-called "the Buddha-essence" is a denomination of the "the Truth Body."[397]

In rGyal-tshab's gloss, this single reality is designated as the "Element of living beings" when it is completely defiled; as the "Buddha-essence" when defilements have been abandoned to certain degree but still remain a little; and as the "Truth Body" when the reality is completely isolated from defilements. rGyal-tshab maintains that the

---

[396] *Ibid.*, 6b-7a.

[397] As cited in RGVV 2.10: *paramārtha iti śāriputra sattva-dhātor etad adhivacanam | sattva-dhātur iti śāriputra tathāgata-garbhasyāitad adhivacanam | tathāgata-garbha iti śāriputra dharma-kāyasyāitad adhivacanam ||*.

Buddha-essence is the reality which has been partly free from defilements; this aligns with his expositions on RGV I.3. According to his gloss on I.3, the designation of the mind's reality as "Buddha-essence" depends on the process of purification; it begins at the time when one has decided to purify the mind and succeeded to a certain degree, and it ceases when one has obtained enlightenment. RGVV 40.15 cites the same *sūtra* to show that the Element has three different names in accordance with its three states: (1) it is called the "Element of living being" in the impure state; (2) called "bodhisattva" in the both pure and impure state; and (3) called "tathāgata" in the perfectly pure state. The "bodhisattva" here refers to a noble one according to RGV I.45.[398] It seems clear that the AAN equates the Buddha-essence with noble bodhisattvas in terms of the reality of their minds which have been purified to a certain degree.

Now the question arises: why does rGyal-tshab gloss in this way to indicate that the Buddha-essence has a "temporal" dimension, as opposed to a more common belief that it is universal and beginingless? A possible answer would be that, by doing so, rGyal-tshab does not simply report what has been mentioned as a fact in the texts, that the Buddha-essence is an inherent potential within everyone for achieving transcendent enlightenment; but rather he analyzes the reason behind such an assurance. His obvious intent is to stress that liberation and enlightenment will not come without a dynamic effort to recognize our own inner reality, despite the fact that it has been dormant within us all the time. He means to say that this reality is the potential for buddhahood only when serving as the object of the transcendental wisdom that is "manifest" in us. Thus, the Buddha-essence is not merely a comforting concept but, most importantly, a liberative means of achieving the ultimate goal of buddhahood for Mahāyāna Buddhists. rGyal-tshab says:

---

[398] *pṛthag-janātya-saṃbuddha-tathatā vyatirekataḥ* ||.

> The Element, that is the natural purity of the minds of living beings, serves as the foundation for living beings to obtain buddhahood because it produces the buddha's qualities by meditating on it; this is the source of qualities. The reality mingled with defilements is called the "Buddha-essence" because it includes essential techniques for the attainment of perfect buddhahood.[399]

Since noble bodhisattvas directly perceive emptiness, it seems reasonable to designate the reality of their minds, partly free from defilements, as an exemplification of the Buddha-essence. In the same vein, this tainted reality is designated in RGVV 72.10 as the "cause" of the ultimate enlightenment and the "seed" of transcendent qualities by virtue of being the focus of the wisdom of bodhisattvas. It should be noted that, according to rGyal-tshab, *adhivacana* or *tshig bla tvags* (denomination) means a verbal synonym, and is not a literal equivalence. He gives an example of the term "hand-possessor" to illustrate his point: "hand-possessor" is a synonym for "elephant," but it does not necessarily contain the notion of elephant. Thus, rGyal-tshab only accepts the "Element of living beings" and "Buddha-essence" as mutually concomitant in meaning, but rejects the idea that "Element of living beings" or "Buddha-Essence" is identical to the notion of the "Truth Body" as Dol-po-pa would assert. According to rGyal-tshab, this argument is based on the textual evidences of the RGV and RGVV themselves that: (1) no single word can be found in the RGV(V) demonstrating the enlightenment which is completely isolated from defilements as the "Buddha-essence;" (2) the third sentence of the AAN teaches that the reality is designated as "Truth Body" when it is completely purified from

---

[399] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 108a-b.

defilements; and (3) ordinary beings, bodhisattvas, and the Tathāgata are referred in RGV I.47 as being "impure," "both impure and pure," and "pure" respectively.[400]

*According to the MAS*

In the YBh, Asaṅga defines *dhātu* as having six meanings: (1) cause, (2) seed, (3) nature, (4) genetic potential, (5) subtlety, and (6) basis.[401] Originally, *dhātu* is only used in connection with compounded entities. But in the RGV(V), emptiness of intrinsic reality, an uncompounded noumenon, also bears this name for the reason just discussed.

It seems to me that, apart from the meanings of "cause" and "seed" as found in the RGVV 72.10, Asaṅga also uses the term "Element" in the other four meanings in an interesting way. For the meaning of "subtlety," RGV I.52 uses a simile of space to illustrate that the Element is completely unaffected by karma and addictions because of being subtle. rGyal-tshab explains the meaning of "subtle" in an example that space is uncompounded because it is the mere exclusion of resistant tangible objects and it is not a directly apprehended object of the sense-faculties.[402] The same notion applies to the Element.

As to the meaning of "basis," Asaṅga cites the MAS to prove that the Element is the foundation of saṃsāra and nirvāṇa. For the meaning of "nature," it appears in both expressions, the "Element of a living being" and the "Element of a Tathāgata," where the emptiness of intrinsic reality is the nature of an ordinary being's mind as well as the

[400] *aśuddho 'śuddha-śuddho 'tha suviśuddho yathā-kramam* ||.

[401] "問何等是界義？答因義，種子義，本性義, 種性義，微細義，任持義,，是界義。" 瑜伽師地論 (*Yu qie shi di lun*), T.30.1579.610a01. "*khams kyi don gang zhe na, smra pa, khams kyi don ni rgyu' don dang sa bon gyi don dang rang bzhin gyi don dang rigs kyi don dang cha phra ba' don dang gzhi' don to.*" *rNal 'byor spyod pa'i sa rnam par gtam la dbab pa bsdu ba, bStan 'gyur,* Vol.74. (Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang), 188.

[402] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 108a.

nature of an enlightened one's mind. In RGVV 6.9, *viśuddhigotra* and *tathāgatadhātu* are stated in an equivalent manner. rGyal-tshab explains them as "the naturally pure [potential] possessed by living beings for the origination of the buddha's intuition."[403]

Be that as it may, it is clear that the "cause" is the primary import of the term "Element" for even Asaṅga himself defines *dhātu* as *hetu.* He discusses the Element as the *gotra* (genetic potential), *garbha* (essence), *hetu* (cause), and *samāśraya* (basis) in one place connected with his explanation of RGV I.152. The Element, which is understood to be the twofold genetic potential in context, is said to the cause of the attainment of the three bodies of a buddha. The MAS is then cited to prove this as follows:

> The Element that exists without beginning is the foundation of all things of saṃsāra and nirvāṇa. Because of its existence, there are saṃsāra and the attainment of nirvāṇa.[404]

According to rGyal-tshab, this is a scriptural reference that Asaṅga uses to prove the existence of the twofold genetic potential, not a fundamental consciousness different in nature from the collection of six consciousnesses, since it is obvious that the Element in this context does not refer to the latter as it does in Asaṅga's Yogācāra system. As to the question of how the twofold genetic potential and especially the naturally existing gene, becomes the "basis" of saṃsāra and nirvāṇa, rGyal-tshab explicates the passage as follows:

> If the nature of the mind were impure, it would be impossible for the defilements to be purified; if the production of excellences were unfeasible, the production [of the

[403] *Ibid.* 25b.
[404] RGVV 72.13: *anādi-kāliko dhāduḥ sarva-dharma-samāśrayaḥ | tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca ||.*

purified nature of the mind] would be unacceptable; if the spiritual genetic potential did not exist, saṃsāra and the attainment of nirvāṇa would be absurd because all is established on the basis of the naturally pure genetic potential.[405]

Furthermore, Asaṅga cites the SMS to explicate the "Element" or the "Buddha-essence" as the "essence of transcendent qualities," and the "essence of naturally pure qualities." rGyal-tshab points out that the rationale of these beliefs is that all transcendent qualities arise through the meditation that has the Buddha-essence as the object, and that it is the ultimate objective condition of these qualities, respectively.

Thus, according to rGyal-tshab, we can see that the key terms with regard to the Buddha-essence: such as the tainted reality, natural luminosity of the mind, and Element, are in large measure identical to the notion of the naturally existing gene. We will examine this in Chapter 8. rGyal-tshab further discusses the emptiness which is the ultimate reality of the mind, as being the emptiness asserted by the Madhyamaka school, in his exposition of the RGV(V)'s sections on the "subjects that realize the Element" and "recognizing the nature of the Element."

### *6. The Buddha-essence and the Madhyamaka Philosophy*

#### *The Equation of the Buddha-essence with emptiness*

Asaṅga names four kinds of people who are "blind to the Buddha-essence: " (1) naïve people; (2) śrāvakas; (3) pratyekabuddhas; and (4) bodhisattvas who have just entered the Mahāyāna. By implication, the notion of the Element or the Buddha-essence must be the opposite of the misbeliefs and presumptions held by these people.

[405] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 155b.

In the SMS, "naïve people" are defined as "those who have fallen into the futile view." Asaṅga explains the futile view as a "habitual adherence to egoism and possessiveness by accepting a personal self and property in connection with contaminated things such as the aggregates, etc." Consequently, naïve people cannot believe in an "uncontaminated element."[406] rGyal-tshab thus glosses this "uncontaminated element" as the "ultimate reality which naturally stops the futile view"[407] since the realization of selflessness is the only cure for the futile view.

Śrāvakas and pratyekabuddhas in the SMS are called "those who attach to misconceptions."[408] Asaṅga cites the MMPS to explain some misconceptions held by people who follow the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna. In brief, non-Mahāyāna Buddhists meditate on the sixteen aspects of the Four Noble Truths including impermanence, etc., as their main praxis. According to rGyal-tshab, when compared to the Mādhyamika standpoint, these meditations are involved with the "habit holding to truth-status in impermanence, etc.," and thereby are an obstacle to the attainment of the Truth Body.[409] In the Madhyamaka philosophy, holding to truth-status in things is a subtle form of self-habit which not only prevents one from obtaining buddhahood but also from attaining liberation, the ultimate goal of the non-Mahāyāna Buddhists. Thus, the Element or the Buddha-essence must have a finer notion than the sixteen aspects of the Four Noble Truths held by śrāvakas and pratyekabuddhas as the ultimate reality.

The SMS discusses bodhisattvas who have just entered the Mahāyāna as "those whose minds have deviated from emptiness," indicating the flaws in their understanding

---

[406] RGVV 74.7: *tathā hi te 'tyanta-sāsrava-skandhādīn dharmān ātmata ātmīyataś copagamyāhaṃkāra-mama-kārābhiniviṣṭāḥ satkāya-nirrodham anāsrava-dhātum adhimoktum api nālam* |.
[407] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 158b.
[408] *viparyāsābhiratā.*
[409] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 158b-159a.

of the meaning of the Buddha-essence with respect to emptiness. Asaṅga further names two kinds of bodhisattvas in this category: (1) those "who accept emptiness as the door to liberation because it destroys phenomena, thinking that nirvāṇa means annihilation and destruction of any current existence,"[410] and (2) those "who have the apprehension of emptiness as being an entity that is different from the material, etc.; that being the one which we should realize, upon which we should meditate."[411] According to rGyal-tshab, the former Mahāyānists philosophically make themselves no different from Vaibhāṣikas or Sautrāntikas since they both accept the emptiness of the subjective self in its coarse form, which seems to destroy prior phenomena, and so equate nirvāṇa with annihilation and destruction of the real existence of things by the force of meditation. Regarding the latter Mahāyānists, as mentioned in Chapter 2, rGyal-tshab identifies them as Vijñānavādins who have the apprehension of an emptiness with truth-status that is simply devoid of a substantial subject-object dichotomy. They negate external things since the Vijñānavāda school accepts the perfect and relative realities as established with intrinsic identifiability. Therefore, rGyal-tshab concludes that these two positions fall into the extremes of nihilism and eternalism respectively.

Kano points out to us that rNgog-lo's understanding of the Buddha-essence is in line with Madhyamaka philosophy, and that "although rNgog's position (emptiness = Buddha-essence) has been accepted by dGe-lugs-pa scholars, the RGV itself does not teach such a Madhyamaka-type emptiness at all. Rather, it teaches emptiness in the sense that the Buddha nature is void of adventitious defilements but is not empty of qualities."[412] As

---

[410] RGVV 75.14: *ye bhāva-vināśāya śūnyatā-vimokṣa-mukham iccanti sata eva dharmasyottra-kālam ucchedo vināśaḥ parinirvāṇam iti* ||.
[411] RGVV 75.15: *ye vā punaḥ śūnyatopalambhena śūnyatāṃ pratisaranti śūnyatā nāma rūpādi-vyatirekeṇa kaś-cid bhāvo 'sti yam adhigamiṣyāmo bhāvayiṣyāma iti* |.
[412] Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary,* 170-171.

mentioned earlier, Paul Williams holds a similar opinion that the question of the actual ontological status of the Buddha-essence cannot be settled simply by the use of "emptiness" in the texts on the subject in question. It seems unlikely to rGyal-tshab, however, that having such a notion of emptiness as the personal understanding of Maitreya/Asaṅga would render Asaṅga's critique of misbeliefs and presumptions of emptiness as pointless. Based on rGyal-tshab's analysis, it is evident that this kind of understanding is neither a rectification of the futile view nor a refinement of the standpoints held by non-Mahāyānists and Vijñānavādins. On the contrary, it is in fact both a repudiation of the relative and a reification of the ultimate, having fallen into two extremes at the same time. Furthermore, rGyal-tshab would probably argue that, in the RGV(V), apart from the four types of view just mentioned, Maitreya/Asaṅga never criticizes *sunyatāvāda* of the *Prajñāpāramitā-sūtra* as being inferior to the Buddha-essence doctrine. Instead, the emptiness as taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra* is accepted as the "general characteristic of the pure reality of all things." In rGyal-tshab's view, the emptiness, which is advocated in the RGV(V) with respect to the Buddha-essence, is reasonably not different from the one as understood in the Madhyamaka philosophy. But before reaching his conclusion, let us observe what Maitreya/Asaṅga has to say about how the Buddha-essence is expressed in terms of being emptiness.

### *Realizing the Buddha-essence as the Middle Way*

The first two lines of RGV I.154 show that there is nothing whatever to be removed from the Element and absolutely nothing to be added onto it.[413] And I.155 explicates these lines by stating that "the Element is empty of the coincidental defilements but is not

[413] *nāpaneyam athaḥ kiṃ-cid upaneyaṃ na kiṃ-cana* ||.

empty of the unexcelled qualities of character indivisible from it."[414] Correspondingly, Asaṅga defines "emptiness" as the fact that something does not exist, and "existence" as the fact that something remains. Thus, the real meaning of emptiness has to be free of the two extremes of reification and repudiation.[415] It seems to me that this definition, when understood in context, is a refutation of previously held views. While Vaibhāṣikas or Sautrāntikas' presumption of emptiness is associated with a reification of addictions as having truth-status, the other three views are considered as a repudiation of the ultimate reality for being a misbelief or misapprehension of the notion of emptiness. Correspondingly, rGyal-tshab's maintaining that the statement "there is no defilement to be removed; no antidote to be produced" cannot be explained in a literal sense without the qualification that no defilement/antidote has truth-status. Otherwise, it would become a different kind of repudiation, a repudiation of the conventional reality, i.e. addictions and antidotes.

On the basis of rNgog-lo's exposition of I.154-155 according to the Mādhyamika position,[416] rGyal-tshab explains the Element as being empty of the defilements and not empty of qualities, in two modes: one with respect to emptiness itself; the other according to emptiness as an exemplification.[417]

In the first mode, regarding the first line of I. 154: "from this there is nothing whatever to be removed and absolutely nothing to be added," rGyal-tshab glosses that there are neither conceptual objects for the two types of self-habit nor intrinsic reality-status of the addictions to be newly removed from this Element, since these never came

---

[414] *śūnya āgatukair dhātuḥ sa-vinirbhāga-lakṣaṇaiḥ | āśūnyo 'nuttarair dharmair avinirbhāga-lakṣaṇaiḥ ||*.
[415] RGVV 76.9: *evaṃ yad yatra nāsti tat tena śūnyam iti samanupaśyati | yat punar atrāvaśiṣṭaṃ bhavati tai-sad ihāstīti yathā-bhūtaṃ prajānāti ||*.
[416] See Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary,* 159-162.
[417] *mtshan gzhi.*

into existence from the beginning. This statement shows that the Element is free of the extreme of reification. rGyal-tshab further points out that the habit of the intrinsic reality-status of the addictions is explained separately from the objective self-habit on purpose. If the addictions had intrinsic reality-status, then the two types of self-habit and the primary addictions would have it as well. Consequently, the perceptual habits of the two types of self-habit would become the ultimate condition of things. Furthermore, the defilements such as self-habits would be part of the nature of our minds, instead of being coincidental. If so, it would be impossible for the defilements to be removed and for the twofold selflessness to be established.

The second line of I.154 states: "reality should be perceived correctly and correct perception comes into liberation." rGyal-tshab glosses it to mean that the twofold selflessness is absolutely nothing original to be newly added to the Element since emptiness is the nature of the Element. This statement shows that the Element is free of the extreme of repudiation. These two lines, when explained in a positive way, show that "if the addictions with truth-status can be established as not being previously existent but newly to be removed, then the emptiness of truly existent addictions will be established as not being previously non-existent but newly to be presented."[418]

In the second mode, he glosses the first line as meaning that "the ultimate reality is established on the basis of the fact that there is no recent removal in the slightest of any previous truth-status of person and aggregates," and the second line as meaning that "the conventional reality, in which all deeds and agents are possible by virtue of the emptiness of intrinsic identifiability, is also established on the basis of the fact that there is no recent

---

418 rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 160b.

establishment in the slightest of previous non-existent magic-like relativity that is empty of truth [-status]."[419]

rGyal-tshab then concludes:

> In summary, this verse teaches the integration between the ultimate reality which is emptiness of true existence,[420] devoid of anything involved in the object of the truth-habit, and the conventional reality of which all arrangements of deed and agent are accepted by the same [philosophical] system [that accepts emptiness], and thus, are possible.[421]

In the same vein, his view on the SMS passage with regard to *śūnya/aśūnya* of the Buddha-essence is convincingly argued. He states that, on the one hand, from the beginning, the Buddha-essence/ Element is empty of the intrinsic reality-status of defilements, which have a character of being separable from the Element through habitual affinity for antidotes; on the other hand, it is not empty of ultimate reality, the object of wisdom of emptiness, which makes possible the production of the transcendent qualities, thus having a character of being indivisible from the Element. His view is held in opposition to Dol-po-pa's assertion that the Buddha-essence texts teach the relative as self-emptiness and the ultimate as Other-emptiness.[422] The Other-emptiness philosophy is vehemently rejected by rGyal-tshab for being the "ultimate reification and repudiation," thereby not being in line with Asaṅga's explanation of the Buddha-essence as *śūnyatā*, which is free of the two extremes.

---

[419] *Ibid.*
[420] *bden stong.*
[421] *Ibid.,* 161a.
[422] Interpretations made by Dol-pa-pa and 'Gos-lo of the same SMS passage can be found in Chapter 3.

In brief, according to rGyal-tshab, the Buddha-essence doctrine is neither a criticism of the *śūnyatāvāda* of the previous *Prajñāpāramitā-sūtra* and the scriptures alike, nor is it a correction to it. Rather, its philosophy and soteriology are compatible with the *śūnyatāvāda*, for it teaches the two realities as the basis, the wisdom of selflessness as the path, and the buddhahood resulted from the perfection of this transcendent wisdom as the fruition.[423]

### *7. Conclusion*

Although the terms discussed in this chapter have a general significance, commonly denoting a soteriological basis within deluded living beings' consciousnesses for potential cultivation of good qualities and for removal of coincidental defilements, some distinctions can still be made based on rGyal-tshab's expositions. The "reality" or "noumenon" signifies the unchangeability and eternality of this basis, independent from the advent of the Buddha; and the "Element" or "genetic potential" puts emphasis on the "cause" aspect in terms of being the origin of all transcendent excellences of the buddhahood. In brief, the RGV(V)'s usage of the "Buddha-essence" attaches great importance to the "liberative technique" side for its being the essence of the means of cultivating these excellences when it serves as the object of transcendent wisdom.

---

[423] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 161b.

# Chapter 6

## Buddha-essence and Its Ten Aspects

### *1. The Tripartite Buddha-essence*

The RGV is commonly regarded by Tibetan exegetes as a commentary on the TGS. RGV I.27-28, the two key verses of the *tathāgatagarbha* chapter, base their exposition on the notion of Buddha-essence from the eighteen similes used in this *sūtra.* In a sense, I.27-28 can be seen as the synopsis of this one of the most important scriptures on the subject. However, rGyal-tshab did not gloss I.27 for the possible reason that I.28 is basically a reiteration of I.27.[424] Be that as it may, Maitreya proclaims that the notion of the Buddha-essence, which is possessed by all living beings, as stated in the TGS, consists of the following three factors:

> All living beings are ever possessed
> Of the Buddha-essence,
> In virtue of the diffusion of the buddhas' bodies,
> The indivisible reality, and
> The existence of the spiritual gene.[425]

rGyal-tshab lists the three factors as follows:

(1) The Truth Body of the Tathāgata diffuses in all living beings (*tathāgata-dharmakāyaparispharaṇa*); that is, all beings are receptive to the Tathāgata's liberative activities;

---

[424] See Part III, A translation of Chapter One of the *Ratnagotravibhāgavyākhā*, fn.5.

[425] RGV I.28: *saṃbuddha-kāya-spharaṇāt tathtā vyatibhedataḥ | gotrataś ca sadā sarve buddha-garbhāḥ śarīriṇaḥ ||*.

(2) Reality, the nature of both the Tathāgata and a living being, is undifferentiated (*tathāgatatathatāvyatireka*); that is, reality mingled with defilements exists within all living beings; and

(3) The naturally existing gene, which is fit for transforming into the Truth Body, and the developmental gene, which is fit for transforming into the Form Body, exist within all living beings (*tathāgatagotrasambhava*).[426]

It is palpably clear that the ideas discussed in previous chapters form the core of Buddha-essence thought as presented in RGV I.27-28. Moreover, reality (*tathatā*) is singled out by rGyal-tshab as the focal point for the exposition: (1) it is the Truth Body's diffusion from the viewpoint of being the fruition; (2) it is reality from the viewpoint of being pervasiveness and nature; and (3) it is the spiritual genetic potential from the viewpoint of being the object of meditation which purifies obscurations in the casual state.[427] This mode of exposition, with respect to three different perspectives, is a searching critique of the popular "actuality/designation" mode of explanation by rNgog-lo. This mode is a scholastic inheritance received by Rong-ston, 'Gos-lo, and many others at that time. rNgog-lo explains Buddha-essence as having three distinctive features: the fruitional, the natural, and the causal in connection with the three respective lines of I.28.[428] As reported by Rong-ston, rNgog-lo asserted that the Truth Body is in actuality the Tathāgata but is designated as the essence of living beings because it is possible for all beings to achieve; reality is in actuality the essence of both the Tathāgata and living beings; and the genetic potential is in actuality the essence of living beings but is named

[426] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 74b.
[427] *Ibid.,* 156a.
[428] See Kano, *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary,* 154-158.

after the Tathāgata, because of being the cause of the attainment of buddhahood.[429] 'Gos-lo further interprets each factor in the conventional/ultimate aspects.[430] In rGyal-tshab's view, however, the Truth Body of a buddha cannot serve as the exemplification (*mtshan gzhi*) of Buddha-essence. It is expounded as a causal factor alone, in light of textual evidence from the RGV(V) itself. RGVV 14.8 states that "the 'reality mingled with defilements' is the Element, which is termed the "Buddha-essence" when unreleased from the sheath of addictions." In RGV I.3 the designation of "Essence" is valid as long as the Buddha's intuition is not obtained, and the "Element" is equated with "cause" in RGVV 72.10.

*The diffusion of the Truth Body*

Specifically, rGyal-tshab explains the first factor in two points: (1) the diffusion in all living beings of the liberative deeds conditioned by the Truth Body of a buddha, resulting in the attained fruition through meditation on the path of purifying the Element; and (2) the living beings' innate susceptibility to the Tathāgata's liberative deeds, for the continuum of a living being alone is qualified as receptive to the deeds of the Truth Body.

According to rGyal-tshab, the word *parispharaṇa* (Tib.*'phro ba,* diffusion) is crucial to the coherence of the exposition on the tripartite Buddha-essence notion and, by extension, of the entire treatise. Firstly, it becomes another textual basis for rGyal-tshab to assert that the Buddha-essence is a causal factor alone, because the RGV's mention of the word "diffusion" shows that the Element/Buddha-essence logically cannot be the Truth Body itself. Secondly, this word indicates the liberative deeds of a buddha and by

---

[429] Rong-ston, *Legs bshad,* 81.
[430] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 268.

implication, living beings' susceptibility to these deeds that are the verbal teachings of the Dharma, and thereby explains living beings' innate susceptibility to the Dharma teaching as the Buddha-essence. Thirdly, it explains the reason why the last three vajra bases, i.e. Enlightenment, Excellences, and Deeds, are said to be part of the *ratnagotra*, as discussed in Chapter 4. Although these three factors are not the Buddha-essence *per se,* all are subsumed under the rubric "Buddha-essence" because of living beings' receptiveness to the liberative deeds in connection with transcendent excellences of perfect enlightenment.

The TGS statement shows that living beings' possession of the Buddha-essence is timeless. In this case, as rGyal-tshab points out, it refers to the fact that the deeds that cause higher rebirths[431] have already entered into all living beings, in light of the fact that everyone has experienced the status of a god or a human in their beginningless past lives. As to the deed that causes the ultimate good[432], all living beings must have the susceptibility to it as well.[433]

rGyal-tshab claims that his position is further supported by the AA statement that, "the Buddha is said to be pervasive because of his vast deeds; he is also said to be eternal because his deeds are inexhaustible."[434]

Rong-ston interprets the "diffusion of the Truth Body" as the pervasiveness of the natural purity in all living beings, which is the cause of the attainment of the Truth Body in terms of realization and teaching, by citing a verse similar in meaning from the

[431] *mngon mtho.*
[432] *nges par legs pa.*
[433] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 75a-b.
[434] AA 8.11: *iti kāritravaipulyāt buddho vyāpī nirūcyate | akṣayatvācca tasyaiva nitya ityapi kathyate ||.*

MSA.[435] This interpretation is based on I.27 which presents the first factor as the penetration of the Buddha' gnosis into the multitudes of living beings and is comparable to rGyal-tshab's gloss on the passage of the *Avataṃsaka-sūtra* (AAS) proclaiming that "the immeasurable gnosis of the Tathāgata, the gnosis of caring for all living beings, thoroughly penetrates into the continua of living beings."[436] However, this explanation seems to be unsatisfactory through its lack of careful attention to the word "diffusion." In I.28, it is used with a meaning of the dynamics of activities, instead of referring to a static state.[437] In addition, Rong-ston apparently pays no heed to the statements as such in the AA but stays the course on explaining the Truth Body as the pervasive reality, by closely following rNgog-lo's theory.

*The indivisible reality and genetic potentials*

The second and third factors of the tripartite Buddha-essence are fairly straightforward. All living beings are said in the TGS to be possessed of the Buddha-essence because livings beings and the Buddha are not differentiated in terms of the nature of their minds that is the reality naturally isolated from defilements. Although it is true that the nature of their minds is the same reality, in view of being the nature of the Buddha, it is called the Buddha-essence while yet mingled with defilements in the continua of living beings. For Rong-ston, the second factor is just a repetition of the first

[435] Rong-ston, *Legs bshad*, 82. MSA X. 15: *ji ltar nam mkha' rtag tu kun song 'dod | de bzhin 'di ni rtag tu kun song 'dod | ji lta nam mkha' gzugs rnams kun tu song | de bzhin 'di yang sems can tshogs kun song ||*. "As space is considered always omnipresent, so this (transmutation) is considered always omnipresent: as space is omnipresent in the multitude of forms, so this (transmutation) is omnipresent in the multitude of beings." L. Jamspal, etc., *The Universal Vehicle Discourse Literature*, 79.
[436] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 69a.
[437] Cf. Vasubandu's *Bhāṣya* on MSA X. 15: "It should be understood that buddhahood's omnipresence in the multitude of beings is due to the perfection of (a buddha's) acceptance of all living beings as himself." L. Jamspal, etc., *The Universal Vehicle Discourse Literature*, 80.

one. In order to avoid it, he explains that the natural purity is addressed in terms of living beings alone, whereas the reality pervades all things both inside and outside.[438]

There is, in addition, a further reason for the Buddha to declare that all living beings are possessed of the Buddha-essence. It is because all living beings have the genetic potential in their continua and that can be transformed into the nature of the Three Bodies of a buddha. This potential is called *buddhagotra* (Buddha-gene), and in I.27 it is named after its fruition, i.e. buddhahood, which consists of the naturally existing gene and the developmental gene. It is accepted by both rGyal-tshab and Rong-ston as a causal factor, for the treatise clearly states that it is the *hetu* (cause) of the attainment of the Three Bodies. 'Gos-lo, however, inclines to the view that all buddha-qualities such as the powers are pre-existing within the gene in a subtle form, similar to the Truth Body.[439] The naturally existing gene is one of the twofold genetic potentials and is virtually the same as reality. In order to avoid this seeming repetition, rGyal-tshab explains that "in view of possession of the genetic potential, it is said to be the Essence with regard to the causal aspect of the Tathāgata. In view of possession of the ultimate reality, it is said to be the Essence with regard to the nature of the Tathāgata." Thus, for Rong-ston and rGyal-tshab, all three factors are indispensable for forming a complete notion of the Buddha-essence. As for 'Gos-lo, the establishment of one factor entails proving the other two, so it is not necessary to use all three as the reasons for convincing others.[440]

To summarize, according to rGyal-tshab, the three factors of the so called "Buddha-essence" are: the receptive ability of living beings to the deeds of the Truth Body - which precludes the Truth Body itself from being an exemplification of the Buddha-essence; the

[438] Rong-ston, *Legs bshad*, 82.
[439] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary*, 272.
[440] *Ibid.* 263.

ultimate reality mingled with defilements in the continua of living beings - which excludes the reality in general as an exemplification; and living beings' Buddha-genes that can be transformed into the Three Bodies.

### *2. The Ten Points*

After I.28, the RGV presents a detailed exposition proving the tripartite Buddha-essence. As aforementioned, the three factors can be regarded as the single tainted reality presented in three different perspectives. Thus, the Element/Buddha-essence needs to be established as being both naturally pure and yet obscured by coincidental defilements. The RGV presents the arrangement of ten points with respect to the establishment of the former, and the nine similes with respect to the establishment of the latter.

RGV I.29 lists an arrangement of ten points for the Element of the Tathāgata: (1) *svabhāva* (nature) [of the Element]; (2) *hetu* (causes) [of its purification]; (3) *phala* (fruition) [of its purification]; (4) *karman* (actions) [of the Element]; (5) *yoga* (possession) [of the Element]; (6) *vṛtti* (engagement) [with the Element in general]; (7) *avasthā* (states) [of engagement]; (8) *sarvatraga* (all-pervadingness); (9) *avikāra* (unchangeability) [of the Element through states]; and (10) *asaṃbheda* (indivisible excellences). I.48 mentions that the teaching on the immaculate Element in many discourses of the Dharma is subsumed under six points, which are the first six of the previous arrangement. It is clear that the points (6)-(10) are the ramifications of the point of *vṛtti*. In Maitreya/Asaṅga's system, this six-point arrangement seems to be a normal exegetical method for it is also

used in the *Mahāyānasaṃgraha* (MS),[441] the MSA,[442] and the YBh.[443] According to 'Gos-lo's explanation, the point of nature is the primary point to be realized and the other five points are the means of realizing it.[444]

### *Nature*

RGV I.30-31 use three similes of jewel, space and pure water for the Buddha-essence's nature, i.e. the three factors just discussed. Specifically, the Truth Body of the Tathāgata is analogous to a wish-fulfilling jewel, the reality is analogous to space, and the spiritual genetic potential is analogous to pure water.

In accordance with his explication of I.28, rGyal-tshab glosses the "Truth Body" here as the dominant condition[445] for the liberative activities based on his argument that "if the Truth Body itself were taught as the Element, there would be no point mentioning the word 'diffusion' unnecessarily in the verse (I.28) which states 'in virtue of the diffusion of the Buddha's Body.'"[446] According to rGyal-tshab, the RGV uses the simile of a wish-fulfilling jewel in order to make it easy to understand that living beings are susceptible of the deeds of the Truth Body. Just because the Truth Body is endowed with the power to spontaneously fulfill all wishes for all good things worldly or transcendent, all living beings that are susceptible to its liberative activities also have the power to attain the perfect enlightenment.

---

[441] "何等義決擇? 謂依六義而起決擇。何等六義? 謂自性義, 因義, 果義, 業義, 相應義, 轉義。"大乘阿毘達磨集論 (*Da cheng a pi da mo ji lun*), T.31.1605.693a12.

[442] "六波羅蜜差別各有六義：一者自性，二者因，三者果，四者業，五者相應，六者品類。" 大乘莊嚴經論 (*Da cheng zhuang yan jing lun*), T.31.1604. 629b07.

[443] "又復略說有六種義:一自性義,二因義,三果義,四作用義,五差別相應義,六轉義。嗢拕南曰:自性與因果,作用相應轉。" 瑜伽師地論, T.30.1579.361a17.

[444] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary*, 330.

[445] *bdag rkyen.*

[446] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 81b.

As to the unchangeability of reality mingled with defilements, rGyal-tshab is not satisfied with the explanation that the reality is unchanged by cause and condition. Rather, as rGyal-tshab points out in light of the simile of space, it should be known as the mere exclusion of truth reification, i.e. emptiness of intrinsic reality, which is immutable in nature, analogous to uncompounded space, which cannot be posited as something other than the mere exclusion of resistant tangible objects. On the contrary, 'Gos-lo had rejected such an argument and insisted that the reality is a noetic thing, thereby being possessed of power and compassion as well.[447] Moreover, 'Gos-lo asserted that compassion will naturally occur when the reality is realized.[448]

The genetic potential of the Tathāgata here exclusively refers to the developmental gene, which is by nature moist with compassion towards living beings, analogous to water.

rGyal-tshab has clarified that the developmental gene is the "uncontaminated seed" produced by hearing Buddhist teaching, not just the partial and conditioned compassion which everyone possesses now. He points out that this is because the developmental gene will be easily destroyed through lack of favorable conditions and by adverse conditions.

These three factors are said to be analogous to the qualities of a wish-fulfilling jewel, and to space and water with reference to their particular characteristics respectively. In regard of their common characteristic, the RGV declares that they are always naturally pure and undefiled by addictions, which rGyal-tshab glosses as referring to the facts that the addictions' habit-pattern is incompatible with the objective condition of the tripartite Buddha-essence and that the addictions are devoid of real status, respectively.

---

[447] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary*, 271.
[448] *Ibid.* 272.

*Causes*

RGV I.32-34 teach four principle causes of the Element purification, which are, in rGyal-tshab's view, essentially identical to the entire Mahāyāna path, consisting of wisdom and liberative techniques. These causes are referred as the antidotes to the four types of obscuration for the realization of the Buddha-essence, which is the tainted reality, in connection with perfect liberative techniques.

According to the RGV(V), the multitude of living beings (*sattva-rāśi*) can be divided into three groups:

(1) *bhavābhilāṣin* (those who desire worldly existence), which can be further divided into two sub-groups:

> (a) icchantikas who feel animosity towards the path to liberation, repudiating liberation, remaining indifferent to it even if they accept its existence. Those people have only desire for saṃsāra and do not aspire for nirvāṇa. Therefore, they do not have the genetic potential for nirvāṇa, and are called "gene-deprived" (*aparinirvāṇa-gotra*). However, as rGyal-tshab points out, this designation of "gene-deprived" is considered to be merely intentional, used for a pedagogical purpose;
>
> (b) some Hīnayāna Buddhists who are hostile to the Mahāyāna teaching, repudiating it as not being the word of the Buddha. rGyal-tshab declares that these are only suitably receptive to the education of monastic discipline but are

temporarily not suitable even for the teaching on "coarse (*rags pa*)" emptiness of a personal self.[449]

(2) *vibhavābhilāṣin* (those who aspire for liberation from worldly existence), which can be further divided into two sub-groups:

(a) *anupāyapatita* (those who have engaged, but lack liberative technique), under which there are three sub-groups:

(i) various non-Buddhist groups in terms of both philosophic view and religious praxis, such as the Carvakas, the Parivrājaka, and the Jains, etc.; whose theories are, in Maitreya/Asanga's view, either eternalism or nihilism; (ii) Buddhists who lack faith in the ultimate reality and believe in a substantial personal self (*pudgaladṛṣti*), which is not designated upon the spatial assembly and temporal stream of the five aggregates. Their position is opposed to the normal standpoint of Buddhist philosophy and is akin to what non-Buddhists have asserted. rGyal-tshab points out that this is the tenet held by the Vātsīputīya school.[450] As to the difference between (1-b) and this type of Buddhist, rGyal-tshab explains that they are similar in accepting a personal self, but the former do not aspire for liberation and are hostile to the Mahāyāna, while the latter aspires for liberation alone, and some of them are not hostile to Mahāyāna;

---

[449] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 83b-84a.

[450] While not visible in the Sanskrit original and Tibetan version available to us, this school's name is spelled out in the Chinese translation: "二者於佛法中同外道行, 雖信佛法而顛倒取。彼何者是? 謂犢子等. 見身中有我等, 不信第一義諦, 不信真如法空, 佛說彼人無異外道。" 究竟一乘寶性論, T.31.1611.828c07.

(iii) Buddhists who feel overly proud to think "I have comprehended the ultimate meaning of reality" but actually have not and believe in an [erroneous] emptiness (*śūnyatādṛṣṭi*). Asaṅga cites the MRS to show that, although the wisdom which realizes emptiness is the door or means of liberation, if the truth-habit with respect to emptiness had been formed, it is a temporarily untreatable view. According to rGyal-tshab, this view apparently refers to the Yogācāra tenet that accepts the emptiness of subject-object duality as the ultimate reality which has the truth-status by intrinsic identifiability as discussed in the third chapter. Nevertheless, this viewpoint of the Yogācāra can be used for a pedagogical purpose as a means of maturing someone for the realization of the subtle emptiness propounded by the Mādhyamikas.

(b) *upāyapatita* (those who have engaged with liberative technique), under which there are two sub-groups:

(i) those conforming to the Śrāvakayāna who have reached an authentic certainty (*samyaktvaniyāma*), which, in rGyal-tshab's view, refers to the understanding of the subtle emptiness with respect to personal selflessness and objective selflessness and the perceptual realization after have obtained the Path of Insight;

(ii) Those conforming to the Pratyekabuddhayāna which is in accord with the Śrāvakayāna with respect to the mode of realizing emptiness.

(3) *tad-ubhayānabhilāṣin* (those who wish neither of them), which, according to rGyal-tshab, can be further divided into two sub-groups: (a) chief, and (b) mediocre. The former is the people "who are of extremely sharp intelligence," incorporating a full range of view and praxis of the Mahāyāna into their experience, and the latter refers to the Yogācārins since their view of emptiness is not yet perfect. They are free of any faults related to the icchantikas, non-Buddhists, and śrāvakas and pratyekabuddhas, but having entered the path to obtain the "sameness of saṃsāra with nirvāṇa." They are, as rGyal-tshab points out, intent with pure thought upon the non-located nirvāṇa and act with pure praxis in an addiction-free saṃsāra where they take rebirths out of compassion and prayer. In short, this is the great Madhyamaka way of incorporating the complete path of the Mahāyāna, which eliminates both extremes of saṃsāra and nirvāṇa, into experience.[451]

To summarize, I.33 lists four kinds of obstructions for obtaining omniscience:

(1) Enmity towards the Mahāyāna teaching by icchantikas;

(2) Belief in a personal self by non-Buddhists;

(3) Inclination to desert living beings resulting from the fear of sufferings in saṃsāra by śrāvakas; and

(4) Indifference to the welfare of living beings, not thinking "I'm going to free living beings from sufferings," by pratyekabuddhas.

As mentioned in Chapter 3, rGyal-tshab has convincingly argued that the term "liberative technique" used by Asaṅga does not denote the Mahāyāna praxis of

---

[451] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 84a-86b.

transcendences and its basis for such praxis, i.e. conception of the spirit of the enlightenment; rather, it means the understanding of the subtle emptiness. Asaṅga calls those who do not realize the meaning of reality, who accept both things and emptiness as having truth-status, as being people who lack liberative technique.[452] Consequently, the Madhyamaka way of those "who are of extremely sharp intelligence" consists of the causes of the purification of the Element. These are referred to as the respective antidotes for the four types of obscuration just mentioned:

(1) Meditation on faith in both causal and fruitional aspects of the Mahāyāna teachings;

(2) Meditation on the wisdom transcendence which realizes emptiness;

(3) The space-treasure concentration, etc.; and

(4) Meditation on the great compassion.

Alternatively, the process of the Element purification is deemed in I.34 as analogous to the "birth of a child of the Dharma king in the Tathāgata's family." In this regard, the four types of antidotes, i.e. faith, wisdom, concentration, and great compassion are akin to the seed, mother, womb, and nanny respectively. rGyal-tshab thus concludes that these four causes are the essential factors of the path to enlightenment in stages:

> The faith in both causal aspect and fruitional aspect of [the Dharma] in the Mahāyāna mentioned here is a believing faith and it is articulated in order to recognize it as the root of all Dharma. The function of faith is to induce aspirations. Thus, we shall know that faith [in the Dharma of the Mahāyāna] will induce aspiration for the perfect enlightenment of which the great compassion is the cause. It will, in turn, induce aspiration for causes of Buddhahood. Then those four obscurations aforementioned will be destroyed in stages by incorporating into

[452] RGVV 28.5-13.

experience the Mahāyāna concentration which integrates mental quiescence with transcendental analysis.[453]

### *Fruition*

Relying upon the four causes, the reality mingled with coincidental defilements will be purified in stages. The fruition of the Element purification is characterized by the four transcendences, which are taught in RGV I. 35a, as purity, self, bliss and eternity.[454] I.36 shows that this fruition with the fourfold transcendence is distinguished by the antidotes opposite to the four kinds of delusion with respect to the Truth Body.[455]

Asaṅga further explains there are two sets of the four delusions: one regarding the five compulsive aggregates such as matter and so forth; one with respect to the Truth Body. rGyal-tshab glosses the former set as being "mistaken about the conventional reality of the holy truth of suffering" because there are notions of eternality, bliss, self, and purity regarding impermanence, sufferings, selflessness, and impurity of the five compulsive aggregates such as matter, etc., respectively among common people who are not under the influence of any philosophical speculations. rGyal-tshab explains that these are the delusions which can be realized even by the conventional validating cognition, though it is erroneous with respect to their conceptual objects.[456] Independent of the understanding of the ultimate reality, the cognition that realizes the aggregates' impermanence, etc. is opposite to the mind asserting those same aggregates as permanent,

---

[453] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 88a-b.
[454] *śubhātma-sukha-nityatva-guṇa-pāramitā phalam* ||.
[455] *phalam eṣāṃ samāsena dharma-kāye viparyayāt* | *catur-vidha-viparyāsa-pratipakṣa-prabhāvitam* ||.
[456] *zhen yul.*

etc., in regard to their habit-patterns, and thus is in accordance with the conventional reality.[457]

This conventional validating cognition is, however, regarded as erroneous with respect to the Truth Body as long as the truth-habit regarding the aggregates' impermanence, suffering, selflessness, and impurity is involved - the latter set of the four delusions defined by rGyal-tshab. In this regard, rGyal-tshab has a reason to warn us against a nihilism which repudiates relativity by accepting the mind which realizes the aggregates as impermanence, etc., as being erroneous because "if this were valid, then we would not be able to differentiate the error and non-error in any way."[458] The assertion that it is not even tenable to accept the aggregates as impermanent is usually attributed by Tibetan scholars to Hva-shang, a monk from the Northern school of Chan, for a good reason that Hva-shang apparently asserted that all conceptual minds are mistaken in terms of their objects. As to the selflessness that is considered "erroneous," rGyal-tshab explains it as a coarse one because "subtle selflessness, when realized by validating cognition, cannot be forgotten and would never give way to the tenet of the truth-habit regarding the negation which negates such a self.[459] This second set of delusions is held by śrāvakas and pratyekabuddhas as reported in the SMS. But, in Tsong-kha-pa/ rGyal-tshab's system, this *sūtra* does not exclude the possibility that some of them can understand the subtle form of selflessness. Thus, there are two types of śrāvakas and pratyekabuddhas: while common ones have delusions about the Truth Body because of their truth-habits regarding the realization of impermanence, coarse selfless, and so on, noble ones who have perceptual realization of the subtle emptiness still have a delusion

---

[457] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 89b.
[458] *Ibid.*
[459] *de 'dra' i bdag bkag pa'i bkag pa bden grub la grub mtha' 'cha' bas mi srid pa'i phyir.*

about the Truth Body because of their inability to realize emptiness by their own power like Mahāyāna bodhisattvas with sharp intelligence do as well as the manifestation of their unconscious truth-habit regarding impermanence, etc. According to rGyal-tshab, even arhats of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna lack the antidote required for obtaining fruitional transcendence of "the supreme self," because they do not meditate on the transcendence of wisdom.[460]

The SMS then prescribes the respective antidotes for bodhisattvas to the four delusions and rGyal-tshab's glosses on them as follows:

> (1) The antidote to the notion of eternity - the realization of the sameness between saṃsāra and nirvāṇa;
>
> (2) The antidote to the notion of bliss - the meditation on the antidotes to the twelve links of dependent origination which are subsumed under the category of cognitive obscuration;
>
> (3) The antidote to the notion of self - the understanding of the mere exclusion of the reifications of personal self and objective self as the objective condition and the ultimate reality of persons and things, and
>
> (4) The antidote to the notion of purity - cognition of the mind being naturally pure and the evil instincts in connection with the three doors being the factors to be eliminated.

Furthermore, the four transcendences and the four causes are connected in a relationship of causality or obscurations/antidotes in a reversed order. The correlation of

---

[460] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 89b.

the obscurations, the types of person who have them, the antidotes, with the fruitions which are obtained by the meditation on the antidote can be tabulated as follows:

Table 7. Correlation of the obscurations, types of person, antidotes with the fruitions.

| Persons | Obscurations | Antidotes | Fruitions |
|---|---|---|---|
| icchantikas | feeling enmity towards the mahāyāna teaching because of taking delight in impure saṃsāra | meditation on faith in the mahāyāna teaching | *śubha-pāramitā* (transcendence of purity) |
| non-Buddhists | taking delight in self-habit regarding the five compulsive aggregates | meditation on transcendence of wisdom | *paramātma-pāramitā* (transcendence of supreme self) |
| śrāvakas | taking delight in cessation of the sufferings of saṃsāra | meditation on space-treasure concentration, etc. | *sukha-pāramitā* (transcendence of bliss) |
| pratyekabuddhas | taking delight in the tranquil abode | meditation on the great compassion | *nitya-pāramitā* (transcendence of eternity) |

The term *paramātma* (supreme self) apparently sounds troublesome to some Buddhist thinkers. But Asaṅga clearly explains it as selflessness by the virtue of being non-deceptive. This non-deceptiveness is with respect to its characteristic of being selflessness in contrast to being a deceptive "self" asserted by non-Buddhists, which does not exist as an object of knowledge.[461] rGyal-tshab takes this position and uses this as authoritative leverage against Dol-po-pa's view of reality as a positive, permanent entity:

> Here, the exemplification of the supreme self is clearly explicated as selflessness which is perceived by the Buddha's noumenally omniscient intuition. Thus, the

[461] RGVV 31.12-16: *sarve hy anya-tīrthyā rūpādikam atat-svabhāvaṃ vastv ātmety upagatāḥ | tac cāiṣāṃ vastu yathāgraham ātma-lakṣaṇena visaṃvāditvāt sarva-kālam anātmā | tathāgataḥ punar yathā-bhūta-jñānena sarva-dharma-nairātmya-para-pārami-prāptaḥ | tac cāsya nairātmyam anātma-lakṣaṇena yathā-darśanam avisaṃvāditvāt sarva-kālam ātmābhipreto nairātmyam evātmani kṛtvā ||.*

assertion that the exemplification of the supreme self is not the mere exclusion of a personal self and objective self; but is a positive, independent self, a permanent entity, should be known as coming from a great habitual affinity for heterodox views. And this assertion which accepts such an obsession with an erroneous self as the realization of the meaning of reality should be known as the chief negatee of this treatise and the commentary. If you do not believe this when you read them, then open your eyes and read them carefully! Think whether "self" means a positive, independent, permanent entity and you will come to the understanding that only selflessness is explicable.[462]

Because of these four causes, the Tathāgata is acclaimed as *dharmadhātuparama* (ultimate Element), *ākāśadhātuparyavasāna* (infinite space), and *uparāntakoṭiniṣṭha* (reaching to the end of time) in the RGVV. These are three distinctive features of the Truth Body with reference to nature, pervasiveness, and time and can be divided into the four transcendences (see table 8).

Table 8, The Truth Body's three features and the four transcendences.

| Truth body's features | | Transcendences |
|---|---|---|
| ultimate element (natural truth body) | | purity |
| infinite space | space (intuitive truth body) | supreme self |
| | infinite (liberative deeds) | Bliss |
| reaching to the end of time (constant compassion) | | Eternity |

In particular, Asaṅga lists four impediments with respect to the attainment of the four transcendences associated with arhats and pratyekabuddhas. For those who are staying in the uncontaminated element (*anāsravadhātu*) and have eased saṃsāric sufferings by the power of perceptual realization of noumenon, as well as bodhisattvas who are staying in

[462] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 92a.

the pure stages -[463] according to rGyal-tshab's gloss - have completely eliminated the addictive obscurations and obtained the ten powers. The four impediments are *avidyāvāsabhūmi* (ground of the instinct for misknowledge), *anāsravakarma* (uncontaminated karma), *manomayātmabhāva* (mind-made body), and *acintyā-pāriṇāmikīcyuti* (death of inconceivable transformation), having four *lakṣaṇas* (defining characteristics) of *pratyaya* (condition), *hetu* (cause), *saṃbhava* (origination), and *vibhava* (destruction) respectively. These are identical to the four aspects of the Noble Truth of Origin except for the last one;[464] they are the links of dependent origination with regard to the category of cognitive obscuration (see table 9 below).

Table 9, Four impediments as links of dependent origination.

| Characteristics | Impediments | Corresponding links of dependent origination |
|---|---|---|
| condition | ground of the instinct for misknowledge vs. transcendence of purity | *avidyā* (misknowledge) |
| cause | uncontaminated karma vs. transcendence of supreme self | *samṣkārā* (synthetic activities) |
| origination | mind-made body vs. transcendence of bliss | *nāmarūpa* (name-matter) |
| destruction | death of inconceivable transformation vs. transcendence of eternity | *jaramaraṇa* (old age and death) |

Arhats, pratyekabuddhas, and bodhisattvas in the pure stages have to take mind-made bodies which are subject to origination and destruction. According to rGyal-tshab's explanation, a mind-made body is much like the body of the "in-between"[465] period

[463] The Eighth, Ninth, and Tenth Stages.
[464] The four aspects of the noble truth of origin are normally listed as (1) cause, (2) origin, (3) origination, and (4) condition.
[465] *bar do.*

which travels everywhere without any impediment and cannot be perceived by those whose realization is inferior to that of the three types of people.[466] The co-operative condition for the origination of a mind-made body is called "ground of the instinct for misknowledge," which is explicated by rGyal-tshab as in the nature of uninterrupted homogenous non-addictive misknowledge included in the category of cognitive obscuration and makes it possible for homogenous addictions to be continually produced.[467] 'Gos-lo, however, interprets it according to the Vijñānavādin system as the seed of producing the mind-made body in the form of instincts contained in the fundamental consciousness,[468] despite the fact that the RGV(V) is not a Vijñānavādin text, as rGyal-tshab has convincingly argued. The substantial cause of the mind-made body's origination is uncontaminated karma, which is the motivation with subtle effort producing cognitions of body and speech, included in the category of thought.[469] Correspondingly, these three types of people will not obtain transcendence of supreme ultimate purity, depleted of addictive and cognitive obscurations, insofar as they have not extirpated the ground of the instinct for misknowledge which is the foundation of all addictions. They will not obtain the transcendence of the supreme self, the opposite of all appearances of truth-status, insofar as they are possessed of uncontaminated karma which

---

[466] According to the *Laṅkāvatāra-sūtra,* there are three types of the mind-made body: called (1) the one obtained in the enjoyment of Samādhi; (2) the one obtained by recognising the self-nature of the Dharma; and (3) the one obtained which is assumed [by a Bodhisattva according to] the class of beings [to be saved], and which perfects and achieves [without a thought of its own achievement], respectively. Daisetz Teitaro Suzuki, *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text,* trans. (Taipei: Southern Materials Center, 1977), 118. It seems that the type mentioned in the RGVV exclusively refers to the second type - the one obtained by recognising the self-nature of the Dharma - since it is the one associated with the Eighth Stage.

[467] For a brief Prāsaṅgika presentation of cognitive obscuration (*jñeyāvaraṇa, shes sgrib*) according to Tsong-kha-pa and rGyal-tshab, see Chapter 7 of this present work, and Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins, *Cutting through Appearances,* (Ithaca: Snow Lion, 1989), 315-316.

[468] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary*, 309.

[469] *sems pas bsdus pa gang zag gsum gyi lus ngag gi rnam rig bskyed pa'i kun slong gi rtsol ba phra mo nyid.* rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 93b.

is motivated by a subtle habitual pattern[470] in connection with the appearance of intrinsic identifiability, despite the fact that they no longer have habitual convictions about it. They will not obtain the transcendence of bliss as the extinction of the mind-made bodies insofar as they take these bodies as conditioned by the ground of the instinct for misknowledge and uncontaminated karma. And they will not obtain the transcendence of eternity unchanged by birth and death insofar as they have not overcome the death of inconceivable transformation, as long as they are unable to meditate on the reality in constant equipoise. Again, Asaṅga's explanation of eternity is viewed by rGyal-tshab as a teaching intending to prevent one from forming a notion of reality as being a permanent entity that has been accepted by non-Buddhists and by extension, Other-emptiness thinkers.

Asaṅga concludes that, when explained in connection with the causes, each of the transcendences should be known for two respective reasons, as will be listed below:

The transcendence of purity of the Truth Body of the Tathāgata should be understood by two reasons:

(1) Being naturally pure as the common characteristic;

(2) Being pure by the removal of the instincts of addictions as the special characteristic.

Here, Rong-ston agrees with rGyal-tshab that the elimination of coincidental defilements is the special characteristic of the uncontaminated mind.[471]

---

[470] *kun spyod.*
[471] Rong-ston, *Legs bshad*, 91.

The transcendence of the supreme self should be understood by two reasons:

(1) Being free from self-reification by rejecting the speculations of non-Buddhists;

(2) Being free from selflessness reification by rejecting the assumptions of śrāvakas.

The transcendence of bliss should be known by two reasons:

(1) The destruction of taking rebirth by the instincts on account of the elimination of all kinds of origins of suffering;

(2) The actualized termination of the mind-made bodies on account of the actualization of all kinds of cessation of suffering.

The transcendence of eternity is should be known by two reasons:

(1) Not falling into the nihilistic extreme through not diminishing saṃsāra to the extent of being impermanent;

(2) Not falling into the eternalistic extreme through not exaggerating nirvāṇa to the extent of being permanent.[472]

At this point, rGyal-tshab explains, by implication, the nihilistic and eternalistic views as the self-emptiness/other-emptiness distinction held by Dol-po-pa:

---

[472] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 96a-b.

> Viewing created saṃsāra as previously having intrinsic reality status and then having vanished later is a nihilistic view. Viewing mere rebirth in saṃsāra as the negatee is also a nihilistic view which is taught in this text. In light of this, we should know that it would be a mistake to repudiate the relative [reality] by accepting the view that the created is impermanent, for that is a nihilistic view. Likewise, viewing nirvāṇa as having intrinsic reality status is an eternalistic view. Viewing nirvāṇa as attainment dependent on the discontinuance of mere rebirth in saṃsāra as an ultimate objective is also an eternalistic view which is taught in this text. Thus, we should know that it would be an erroneous view to repudiate nirvāṇa by accepting the view that nirvāṇa is permanent and eternalistic, for it is inappropriate to hold that nirvāṇa is either permanent or impermanent.[473]

Rong-ston explains the four transcendences as the fruitions of the three factors of the Buddha-essence. Specifically, the teaching coming from the Truth Body of a previous buddha, faith in the teaching, and the transcendence of purity are included in the causation of the Truth Body. The transcendence of supreme self coming from the wisdom which apprehends reality is posited as the fruition of reality. The transcendences of bliss and eternity are the fruitions of the genetic potentials which produce concentration and compassion.[474] At this point, it seems that Rong-ston has contradicted himself[475] and agrees with rGyal-tshab on glossing the first factor of the Buddha-essence, the diffusion of the Truth Body, as the liberative deeds, instead of the natural purity of the Truth Body.

*Actions*

RGV I.40 demonstrates the actions or functions of the genetic potentials. Here, *buddhadhātu* (Buddha-element) is equated with *viśuddhigotra* (pure spiritual gene) and has a dual action:

---

[473] *Ibid.*, 96b-97a.
[474] Rong-ston, *Legs bshad*, 88.
[475] *'dir chos sku 'phro ba'i don phrin las kyis khyab pa la 'dod pa mi 'thad.* Rong-ston, *Legs bshad*, 82.

(1) Aversion to saṃsāra on the basis of perceiving the faults of suffering;

(2) Desire, wish, aspiration and prayer for nirvāṇa on the basis of perceiving the virtues of its bliss.

In its strict sense, *buddhadhātu* or *viśuddhigotra* refers to *prakṛtiviśuddhigotra* (the pure spiritual gene) as indicated in RGVV 36.2; and this is the reality of the mind. The RGVV proclaims that even those people who are definite in mistakes have this pure spiritual gene. However, Asaṅga later clarifies that the thoughts of perceiving saṃsāra as having the faults of suffering, and nirvāṇa as having the excellences of bliss will not arise without a cause and its conditions. The cause is *āgantukamalaviśuddhigotra* (the gene free from coincidental defilements), i.e. the naturally existing gene, as well as the uncontaminated seeds. According to rGyal-tshab, the uncontaminated seeds are the developmental gene, and the conditions of the awakening of the genetic potentials are said to be *catuḥcakra* (*'khor lo bzhi,* the four wheels) which are the awakening conditions of the genetic potentials:

(1) Reliance upon sages;

(2) Previous merit collection;

(3) Staying in conducive locations; and

(4) Proper prayer and mentation.[476]

[476] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 99b.

"Uncontaminated seeds" refers to the genetic potential for liberation, or the virtuous roots associated with liberation,[477] i.e. the developmental gene. It seems that this developmental gene is very important. rGyal-tshab explains:

> It would be difficult to produce genuine vows for individual liberation without these thoughts; we shall therefore make an effort to deposit instincts for an aversion to saṃsāra by perceiving its faults. It should be known that we are endowed with the virtuous roots associated with liberation when we have developed such thoughts by just hearing once the teaching properly given by a virtuous friend.[478]

Asaṅga then explains the designation of "icchantikas" as being for pedagogical purposes only, in order to avert someone's enmity towards the Mahāyāna teaching for the reason that "no one could be impure forever because of the existence of the naturally pure gene."[479]

At this point, the general arguments for the Buddha-essence are developed further by rGyal-tshab. Firstly, it is essential to understand the reality of the mind being naturally pure. rGyal-tshab points out:

> If all beings' mind were not naturally pure, then we must accept that there would be things having truth-status among things knowable, that it would be impossible to posit the ultimate reality since all things' voidness of truth[480] cannot be established by validating cognition. [On the other hand,] if it is provable that the mind is naturally pure by validating cognition, then it can be established by the same reasoning that defilements along with the instincts of the truth-habit are coincidental and possible to

477 *tha pa cha mthun gi dge rtsa.*
478 rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā*, 100a.
479 RGVV 37.3-4: *na khalu kaś-cit prakṛti-viśuddha-gotra-saṃbhavād atyantāviśuddhi-dharmā bhavitum arhati* ||.
480 *bden stong.*

be removed. Otherwise, we must accept that defilement enters into the nature of the mind as the heterodox Mīmāṃsā tradition asserts.[481]

Secondly, it is feasible to develop the antidotes for eliminating the defilements in the continuum. rGyal-tshab then poses a series of questions as presented in Dharmakīrti's PV,[482] as follows:

(1) Is it because of lacking the technique that eliminates defilements in the continua of all beings that an antidote is not developed?

(2) Is it because no one knows, despite the existence of the technique?

(3) Is it because no one would possibly seek that technique despite the existence of such people who know it?

(4) Is it because the people who know the technique could not possibly teach it out of compassionate motivation?

(5) Is it because it is impossible to meditate on that technique and implement it despite the fact that the teaching is available?

rGyal-tshab then put forward his arguments respectively:

(1) The first position is not correct since defilements will come to an end by meditating on the wisdom which realizes selflessness.

(2) The second is not correct since it is established by reasoning there are teachers who have perfected their meditation on the wisdom which realizes selflessness, the technique used for the benefit of living beings.

---

[481] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 103b-104a.

[482] *Pramāṇavārttika* Chapter II.

(3) The third is not correct since there is no living being who would not seek higher rebirths when exhorted by the buddhas, since all beings are possessed of the twofold Buddha-gene. Despite the fact that [some people] do not temporarily seek the ultimate good, since [those people] would have the renunciation of saṃsāra and seek nirvāṇa, and owing to the unwavering compassion [of the Buddha] in the form of taking responsibility to place all beings on Buddhahood, these people would eventually seek the ultimate good. This can be also established on the basis of correct reasoning of the authentic scriptures proved by the three kinds of analysis.

(4) The fourth is not correct since the Buddha Lord would never stop the deed of teaching the Dharma, because of his unwavering compassion towards all beings that is like caring for his only child when they voluntarily seek [liberation].

(5) The fifth is not correct since this treatise and the commentary thereon, etc., prove that the spiritual genetic potential would awaken in the right conditions at a certain time.[483]

Therefore, rGyal-tshab concluded that all living beings will become enlightened.

In addition to accepting the developmental gene as the actual cause which will be awakened by conditions, Rong-ston asserts that the so-called "inseparable ultimate element and awareness" must be accepted because the naturally existing gene as the uncompounded noumenon alone cannot be awakened. This is to say that the mind which is distinguished by the emptiness of intrinsic reality is the substantial cause of the intuition of a buddha.[484] This idea leans toward 'Gos-lo's notion of emptiness as an implicative negation, with which rGyal-tshab would not agree. 'Gos-lo's explanation of the cause and condition here are quite different from rGyal-tshab and Rong-ston's.

---

[483] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 103b-104b.
[484] Rong-ston, *Legs bshad*, 93.

According to 'Gos-lo, the cause is the Element within which the Buddha qualities in the subtle form exist, whereas the condition is the developmental gene that causes aversion to saṃsāra, etc.

*Possession*

The Element of the Tathāgata is said to be possessed of the causes and fruitions. The causes refer to the four causal excellences as mentioned in the second point:

(1) faith in the Mahāyāna, which is the cause for purifying the Truth Body;

(2-3) unique mental quiescence (concentration) and transcendental analysis according to the Mahāyāna, the cause for obtaining a buddha's intuition; and

(4) compassion, the cause for receiving the Tathāgata's great compassion.

Again, the RGV's explanation of this point is impregnated with similes. Just as a great ocean is the container of jewels and so on, the Element is demonstrated in RGV I.42-43 to be similar to an ocean; whereas faith is like the container, wisdom and concentration are like jewels, and compassion is like the water. Specifically, according to rGyal-tshab's glosses, meditation on faith in the Mahāyāna is analogous to the ocean bed since it holds immeasurable and exhaustible jewels of wisdom and concentration as well as the water of compassion, causing all qualities of the Buddha to be accomplished. Meditation on wisdom and concentration is analogous to jewels since jewels are naturally capable of granting wishes and are free of constructive thought, so that "this result should be a given." Meditation on the great compassion of the bodhisattvas is analogous to the

water because it is of one taste with the supreme moist nature permeating all beings, and because bodhisattvas wish for living beings to be free from suffering.[485]

This conjunction (*saṃbaddha*) of the Element with the fourfold causal excellence in terms of three causes is called "possession." In this regard, the Element is glossed by rGyal-tshab as the genetic potential existing within living beings inasmuch as it is like a great ocean, an inexhaustible storage of immeasurable jewels of excellence.[486] Rong-ston holds the same position.[487]

The fruitions refer to the three points, which are analogous to the three aspects of a lamp:

(1) five superknowledges - divine vision, divine hearing, telepathy, knowledge of former lives, and knowledge of magical operations:[488] by which the whereabouts of teachers, friends and disciples, the presence or absence of attachment, etc., in the minds of others, and the karmic connections between disciple and teacher are perceived directly. These superknowledges are analogous to the light because they have a characteristic of engaging in the elimination of darkness which is discordant to the experiential knowledge of respective object;

(2) intuition of the termination of contaminations: which is analogous to heat because of its characteristic of engaging in consuming the fuel of karma and addictions without the remains; and

---

[485] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 106b-107a.
[486] *Ibid.* 105b-106a.
[487] Rong-ston, *Legs bshad*, 96.
[488] *divyacakṣu, divyaśrotra, paracittajñāna, pūrvanivāsānusmṛtijñāna,* and *ṛddhividhijñāna.*

(3) termination of contamination or so-called "liberation:" which is analogous to color because of its characteristic of being immaculate, pure, and radiant; more specifically, it is immaculate because it has eliminated addictive obscuration. It is pure because it has eliminated cognitive obscuration. It is radiant because it is not in its nature to be these two coincidental obscurations.

Asaṅga clearly states that "these seven things, which consist of five super-knowledges, intuition, and the termination, in the continua of those people who have nothing further to learn, are inseparable from each other in the immaculate ultimate element, not being differentiated but identical to the ultimate element."[489] rGyal-tshab glosses the immaculate ultimate element as the object of eternal meditative equipoise on the reality free of all defilements. Furthermore, rGyal-tshab found the cited passage from the AAN, a canonical source in support of his argument that these seven excellences do not exist within the continua of ordinary individuals; rather, they are possessed at the time of the ultimate fruition.[490] Rong-ston, however, simply explains the possession of the fruition as the possession of the truth or reality of the Truth Body.

*Engagement*

RGV I.45-46 demonstrate the point of "engagement." rGyal-tshab explains there are two kinds of engagement: (1) engagement with respect to person;[491] and (2) engagement

[489] RGVV 39.2-4: *ity eṣāṃ samāsataḥ saptānā, abhijñā-jñāna-prahāṇa-saṃgṛhītānām aśaikṣa-sāntānikānāṃ dharmāṇām anāsrava-dhātav anyonyam avinirbhāgatvam apṛthagbhāvo dharma-dhātu-samanvāgamo yoga ity ucyate* ||.
[490] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 108a.
[491] *rten gyi 'jug pa.*

with respect to category,[492] according to the bases and the differentiated time periods in which reality is present, respectively. While the former is the sixth point itself, the latter is actually the seventh point, *avasthā* (states), despite the fact that these two kinds of engagement are closely connected.

Engagement with respect to person refers to the presence of reality in the continua of three kinds of person:

(1) naïve people, whose reality is subject to error; their reality is mingled with the defilements and the seeds of obscuration of reality that have not been eliminated in the slightest. More specifically, according to rGyal-tshab, their reality is defiled by erroneous notions of permanence, etc. and addictive thoughts of attachment, etc.; hence, it is erroneously perceived because of their habitual adherence with tolerance and acceptance of what is held by erroneous minds and notions;[493]
(2) noble ones, direct perceivers of the truth, whose reality is correct in the sense that the seeds of defilements have been eliminated to various degrees, although have not been totally terminated; and
(3) perfect buddhas, of which the reality is absolutely correct and without reification because they have destroyed addictive obscurations and instincts as well as cognitive obscurations.

And, as Rong-ston points out, engagement here refers to reality alone, for the Truth Body is irrelevant to the first two kinds of person and the spiritual gene is irrelevant to

[492] *rab tu dbye ba'i 'jug pa.*
[493] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 109a.

the buddhas.[494] As discussed above, Asaṅga clearly speaks of engagement with the Element of the Tathāgata with respect to *nirvikalpajñāna* (non-conceptual intuition), that is, direct realization of reality as taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra.* This statement is used by rGyal-tshab as the evidence to level against Dol-po-pa's assertion that the *Prajñāpāramitā-sūtra* of the middle wheel teaches self-emptiness of the relative only, but not the other-emptiness of the ultimate reality. On the contrary, as mentioned repeatedly before, according to rGyal-tshab, this *sūtra* does teach the ultimate, i.e. the Element, which is the general characteristic of the pure reality of all things.[495]

### *States*

According to Rong-ston, each of the last four points is the extension of the point prior to it, whereas rGyal-tshab treats the last four as the ramifications on the point of engagement: (7) *avasthā,* categories different in state but not in terms of nature; (8) *sarvatraga* establishing the same nature pervading all states; (9) *avikāra,* establishing the nature as unchangeable; and (10) *asaṃbheda,* establishing possession of the indivisible excellences of liberation at the time of being absolutely pure.[496]

The notion of the Element, the reality mingled with defilements, is subsumed under the six points of the nature, etc., as explained above. The meaning determined by those six is further summarized and is demonstrated by the designations of three names in accordance with three states:

---

[494] Rong-ston, *Legs bshad*, 98.
[495] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 108b.
[496] *Ibid.,* 109a.

(1) it is called the "Element of living being" in the impure state. Although anyone who has not yet become a buddha is generally called "living being," this name is for an ordinary being alone since it is distinguished by the state when the seeds of defilements or obscurations have not been eliminated in the slightest;

(2) it is called "bodhisattva" in both the pure and impure state. Although anyone in the Mahāyāna Buddhism is generally called such, this refers to noble ones as clarified in the cited AAN since it is distinguished by the state when the seeds of mental constructions have been eliminated to various degrees but the obscurations have not been completely eliminated. Moreover, according to rGyal-tshab, a bodhisattva is the chief type in this state which also includes noble śrāvakas and pratyekabuddhas because they are not accepted as naïve people; and

(3) it is called "the Tathāgata" in the absolute pure state.

In this regard, rGyal-tshab explains that "element of living being" and "bodhisattva" are the designations for the reality of living being and the reality of bodhisattva, because in his view the position of the ultimate reality as a person is a non-Buddhist way, despite the fact that the RGV(V) calls the reality in the absolute pure state "Buddha" in the ultimate sense.[497] Furthermore, rGyal-tshab points out that the word *ucyate* (called) used in the AAN indicates that the reality of the three kinds of people is the basis of their designations.[498] This is similar to the designation of a person: although a person is designated as dependent on the collection and continua of the aggregates, none of the

---

[497] *Ibid.*, 109b.
[498] *gdags pa'i gzhi.*

collection, continuum, its component, etc., can be accepted as an exemplification[499] of "person." Then, rGyal-tshab cites the famous statement "matter is emptiness; emptiness is matter" from the *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra* to elucidate the meaning of the Buddha-essence as exactly the notion of emptiness:

> When investigating the mode of existence with regard to the nature of matter, we will know there is no intrinsic reality-status of any matter, even small as an atom; and when investigating under the sway of previous understanding of the basis on which matter is designated, we will know that something void of intrinsically identifiable reality is designated as matter. Likewise, something void of intrinsically identifiable reality is designated as the three kinds of people. The meaning of the Buddha-essence will be understood in the light of this.[500]

*All-pervadingness*

RGV I.49-50 further demonstrates the point of "all-pervadingness" in three states of the Element. Again, the general characteristic of the Element is likened to space but with an emphasis on its pervasiveness: it is all-pervading, all-engaging, equal, of no difference in the three states of having faults; it consists of the excellences and the ultimate pure excellences, just as space pervades all the vessels of clay, copper and gold. At this point, *vaimalyadhātu* (the immaculate Element) is equated by Maitreya with *cittaprakṛti* (nature of the mind).[501]

Again, the simile of space used by Maitreya/Asaṅga for the Buddha-essence is deeply significant to rGyal-tshab. To repeat, according to Buddhist philosophy, uncompounded space can not be a positive, independent entity such as blue or yellow because it is the mere exclusion of resistant tangible objects. Thus, in rGyal-tshab's view,

---

[499] *mtshan gzhi.*
[500] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 109b.
[501] RGV I.49: *citta-prakṛti-vaimalya-dhātuḥ sarvatragas tathā* ||.

space-like *cittaprakṛti* cannot be something other than the mere exclusion of intrinsic identifiability. Just as space pervades all different vessels and will not arise in different forms in nature, but space is held by vessels labeled with different names; the nature of the mind is all-pervading in the three states and its distinctions are made merely by the states.[502] Similarly, Rong-ston rejected the idea that noumenon is a part-less entity pervading all things as identical to the Nyāya-Vaiśeṣika notion of *sāmānya* (universal).[503] Furthermore, rGyal-tshab has clarified that the term "immaculate element" does not exclusively refer to the nature of the mind as being free of coincidental defilements in buddhahood; rather, it means that the nature of the mind is never penetrated by defilements in impure states.[504]

Consequently, as to the statement of the AAN that the Element of living beings and the Truth Body are non-dual by meaning but different merely by letters,[505] rGyal-tshab points out that these two terms are not synonyms. According to him, this *sūtra* teaches that the same emptiness of intrinsic identifiability is called the "Element of living beings" when mingled with defilements, and is called the "Truth Body" when free of them; these two do not arise as dual forms in terms of nature. If we maintained Dol-po-pa's standpoint that the Element of living beings is a synonym of the Truth Body, rGyal-tshab would argue that this position would make the entire Mahāyāna soteriology dispensable, since living beings are already possessed of the Truth Body, and that being mingled with defilements and being free of them are a direct contradiction in determination as discussed in Chapter 4.

---

[502] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 111b-112a.
[503] Rong-ston, *Legs bshad*, 101.
[504] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 111a.
[505] As cited in RGVV 41.16-17: *dharma-kāya eva sattva-dhātuḥ* | *advayam etad arthena* | *vyañhana-mātra-bheda iti* ||.

*Unchangeability*

The all-pervading Element in the three states is further demonstrated to be unchangeable either by addictions or through purification. Maitreya devotes thirty-three verses on this important point and Asaṅga mentions fourteen verses with reference to this subject in the RGVV. According to rGyal-tshab, these fourteen verses are root-like, consisting of twelve verses which demonstrate the unchangeability in the impure state, then one verse on the unchangeability in both impure and pure state, and one verse on the unchangeability in the absolute pure state. Furthermore, if verses of explanation are included, as rGyal-tshab has explained, there would be thirty-three verses in total: one verse of summary; twelve root-like verses with reference to the first state; one root-like verse and twelve verses of explanation with reference to the second state; one root-like verse and four verses of explanation with reference to the third state (see table 10 below).[506]

Table 10, Content of I.51-83 according to the *rGyud bla ṭīkā*.

| States | Verses | |
|---|---|---|
| | root-like | explanation |
| | I.51 (summary) | |
| impure | I.52-63 | I.64-65 |
| both impure and pure | I.66 (-68) | I.69-78 |
| absolute pure state | I.79 | I.80-83 |

Here, the Element is described by Maitreya/Asaṅga as *avikāritvadharmatā* (unchanging noumenon). In rGyal-tshab's view, the Element, the mind's emptiness of intrinsic

[506] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 112a.

identifiability, is a mere exclusion-negation. He continues to discuss the point of unchangeability in a similar vein. In brief, the mere exclusion of intrinsic identifiability in the absolute pure state after purification is the same as it was in the impure state of an ordinary being; it is the same as well in both the pure and impure state of a noble being, because exclusion is necessarily a permanent thing.[507] In this regard, Maitreya proclaims that the Element is eternally unchangeable like space throughout different times because it has the excellences of the perfectly pure state by nature even in the latter two states possessing coincidental faults.[508] rGyal-tshab glosses *prakṛtiyogataḥ* (naturally possessed) as "the mind that naturally has the object which produces excellences;" in other words, when served as the ultimate object of the path, the mind's reality causes all coincidental defilements to be separated and all buddha's excellences to be obtained as above-discussed. But in any case, either by the faults or by the excellences, the mere exclusion of intrinsic identifiability cannot be changed into something else and will not arise as different forms when it is perceived by a noble one's concentration. This is the meaning of "unchangeability."

However, if it is accepted that the reality is a positive, independent, permanent entity, rGyal-tshab would argue that this position is utterly non-Buddhist, as he has consistently repeated in the *rGyud bla ṭīkā.*[509] 'Gos-lo takes the self-consciousness that is free of all dualistic thoughts of reification as the definitive reality.[510] In contrast to rGyal-tshab's position, he asserts that the non-conceptuality of a living being is virtually the same as the non-conceptuality of a buddha, though he does not accept that the momentary continuum

---

[507] *Ibid.* 112b.
[508] RGV I.51: *doṣāgantukatā-yogād guṇa-prakṛti-yogataḥ | yathā pūrvaṃ tathā paścād avikāritva-dharmatā ||.*
[509] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 112b.
[510] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 340.

of a living being's Element, which is noetic, would not become the momentary continuum of a buddha's intuition.[511]

(1) unchangeability in the impure state. An outline of rGyal-tshab's explication of I.52-65 can be tabulated as follows:

Table 11, Outline of rGyal-tshab's explication of RGV I.52-65.

| Verses | Element | Being unaffected |
|---|---|---|
| (I.52-64) | | by karma and addictions which cause the aggregate, etc., to arise |
| I.52 | *saukṣmya* (subtlety) | by defiled things |
| I.53 | *asaṃskṛtadhādu* (uncompounded) | by their arising and disintegrating |
| I.54 | | by things disintegrating |
| I.55-59 | *cittaśuddhi/prakṛti* (nature/purity of the mind) | by things arising |
| I.60 | *cittaprakṛti* | (distinctive feature of irrational thought) |
| I.61 | | (distinctive feature of karma and addictions) |
| I.62 | *cittaprakṛti* | (distinctive feature of their basis) |
| I.63 | | by karma and addictions |
| I.64 | | by arising and disintegration |
| I.65 | *cittaprakṛti-prabhāsvara* (natural radiance of the mind) | by aging, etc., akin to fires, etc., which cause the aggregates, etc., to disintegrate |

Here Maitreya uses a verity of names for the Element; it is called subtlety, uncompounded, purity of the mind, nature of the mind, and natural radiance of the mind, all connected with the simile of the uncompounded space. rGyal-tshab thus explains the unchangeability in the impure state as follows:

> When investigating whether or not karma and addictions, etc., are established by intrinsic reality, only emptiness of intrinsic reality will be realized since things even small as an atom are not established by intrinsic reality. When investigating how this

[511] *sems can gyi khams rig pa'i chos can rgyun gyis 'jug pa de'i skad cig de ni sangs rgyas kyi ye shes kyi skad cig tu ni mi 'gyur ro* ||. *Ibid.*, 339.

> objective condition of being empty of intrinsic identity exists, it is known as nothing other than emptiness of intrinsic reality. That is what is meant by the statement "being unchanged by karma and addictions, etc." Therefore this statement means that emptiness of intrinsic reality cannot be changed even in the impure state into something else by karma and addictions, etc., and does not mean that it cannot become free of defilements caused by antidotes.[512]

In a similar vein, rGyal-tshab glosses the statement concerning the root of saṃsāra from the GGS as follows:

> Therefore, it is said that all things are completely devoid of any root of intrinsic reality-status. They have an essence-free root; there is not the slightest essence which is sustained when under investigation by reason which analyzes the ultimate. They have a root of non-abiding by intrinsic reality when they still exist. They have a root of purity of intrinsic reality in either past, present or future. And for this reason they have a root which is free of the root of intrinsic reality-status. The first statement indicates that [all things] do not have a root which is established in ultimate terms, and the last four indicate that they do have roots in relative terms.[513]

Thus, in rGyal-tshab's view, saṃsāra does not have a positive entity, such as a "primordial mind" as proposed by 'Gos-lo, that is a substratum; but rather, saṃsāra has the root-less emptiness of intrinsic reality as its basis in terms of the conventional reality.

(2) unchangeability in both the pure and impure state. According to RGV(V), the name "pure and impure" does not refer to a demarcation between pure and impure which can be clearly drawn in this state; rather, it indicates the pure and impure aspects of the stages of noble bodhisattvas in comparison to the absolute defilement below the *pramuditā-bhūmi* (Joyous Stage) and the supreme purity above the *dharmameghā-bhumi* (Cloud of Dharma Stage). rGyal-tshab further explains that this state is pure because the noble bodhisattvas are free of birth, etc., by the force of karma and addiction through direct realization of the Element under the sway of distinctive techniques; it is impure

512 rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 113b-114a.
513 *Ibid.* 117a.

because of the manifestations of birth, etc., by the force of compassion mixed with the ground of instincts for misknowledge and uncontaminated karma; or in terms of the extinction of birth under the influence of karma and addiction, it is pure when compared with naïve people and it is impure with the Buddha.[514]

Noble bodhisattvas no longer take rebirth by the force of karma and addictions, instead they are born in saṃsāra by great compassion and prayers. Asaṅga divided I.69-78 into five groups that describe the excellences of bodhisattvas in different stages. He named the first four groups, and rGyal-tshab called the last one "bodhisattvas who are in the last worldly existence (see table 12)."

Table 12, Five groups of noble bodhisattvas as indicated in RGV I.69-78.

| Noble Bodhisattvas | Verses |
|---|---|
| 1. *prathamacittotpādika* (bodhisattvas who have cultivated the spirit for the first time - the 1st stage) | I.69-70 |
| 2. *caryāpratipanna* (bodhisattvas who have engaged with deeds - the 2nd stage through the 7th stage) | I.71-72 |
| 3. *avaivartika* (bodhisattvas who have reached the stage of non-regression - the 8th stage) | I.73 |
| 4. *ekajātipratibaddha* (bodhisattvas who are separated from enlightenment by one birth - the 10th stage) | I.74-76 |
| 5. *srid-pa-tha-ma-pa* (bodhisattvas who are in the last worldly existence) | I.77-78 |

(3) unchangeability in the absolute pure state. The Buddha-essence becomes the Truth Body of a buddha in the state absolutely purified from coincidental defilements. In this regard, Maitreya lists four characteristics of the Truth Body: *nitya* (eternal), *dhruva* (enduring), *śiva* (peace), and *śāśvata* (unchanging), which are the negations of distinctive birth, death, sickness, and aging of noble bodhisattvas. Each characteristic is said to be

[514] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 118a-b.

understood by a pair of terms showing *uddeśa* (statement) and *nirdeśa* (exposition) in accordance with the AAN (see table 13).

Table 13, The four characteristics of the Truth Body according to the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-sūtra.*

| Characteristics | Corresponding negations | Terms of statement | Terms of exposition |
|---|---|---|---|
| eternal | of birth of mind-made body | unchangeable | endowed with inexhaustible qualities |
| enduring | of inconceivable death | refuge of beings | no limit in the future |
| peace | of sickness of the subtle instincts | always non-dual | non-conceptual |
| unchanging | of aging conditioned by uncontaminated karma | indestructible | unaltered |

*Indivisible excellences*

RGV I.84-94 demonstrates the point of "indivisible [excellences]" in connection with the absolute pure state of the Buddha-essence, as discussed above. "Indivisible excellences" refer to, according to rGyal-tshab, all kinds of excellences possessed by the Buddha, including the wisdom, intuition, and liberation of Śrāvakayāna, Pratyekabuddha-yāna, and Mahāyāna, in an indivisible manner.[515]

Maitreya lists four synonyms of the Buddha-essence as the immaculate element in accordance with these four meanings:

(1) Truth Body, which means "indivisible from the Buddha qualities." In rGyal-tshab's view, the ultimate purity of the Buddha-essence is called "Truth Body"

[515] *Ibid.* 130a.

inasmuch as the Element, which is distinguished by its natural purity within the continuum of living being, makes it possible that all the Buddha qualities can be developed, thereby being indivisible from them;

(2) Tathāgata, which means the "attainment of the gene as it is." rGyal-tshab glosses the "gene" here as the reality;

(3) holy truth, which means the "reality neither false nor deceptive," which is, according to the cited SMS, the Truth of Cessation purified from all defilements;

(4) nirvāṇa, which means the "natural peace from time primordial," in the form of the ultimate elimination obtained by antidotes, i.e. non-abiding nirvāṇa.

Therefore, in rGyal-tshab's view, these four excellences possessed by the Truth Body in an indivisible manner are all connected with the notion of natural purity: being natural purity itself, the intuition that is the direct realization of that purity, the elimination of all coincidental defilements, and the attainment through antidotes to those defilements respectively.[516]

The RGV(V) then concludes that these four synonyms converge into the single meaning of the Element, therefore, the Buddha and nirvāṇa should be viewed as being "non-dual" in the ultimate sense. rGyal-tshab explains the "Buddha" as perfect enlightenment regarding all kinds of things, and "nirvāṇa" as the elimination of defilements along with instincts, which takes place simultaneously with the perfect enlightenment in the immaculate element.[517] Indivisible excellences of a buddha, in short, consist of intuition and elimination.[518]

---

[516] *Ibid.*, 130b.
[517] *Ibid.*, 131b.
[518] *ye shes dang spangs pa.*

Asaṅga has mentioned in RGVV 125.6-7 that the buddhas are possessed of all excellences because of *sarvākāravaropetaśūnyatā* (emptiness endowed with every supreme form), which has been established within the immaculate element. A simile of painters is cited from the RCS to illustrate this. The accomplishment of the buddhas' four kinds of excellence depends on the wisdom that realizes emptiness with complete excellences such as generosity, etc., just as a full-length portrait would remain unfinished if one of the components is missing. Thus, as Pan-chen bSod-nams-grags-pa points out, there are two kinds of *sarvākāravaropetaśūnyatā;* one is connected with the path and the other with fruition. The former is the noble bodhisattvas' intuition that directly realizes emptiness under the sway of distinctive liberative techniques, whereas the latter is the buddhas' intuition which is in the ever-lasting meditation on the reality adorned by all kinds of liberative techniques.[519] rGyal-tshab then concludes:

> This statement demonstrates that emptiness endowed with every supreme form is the noumenon, free from all defilements, of the wisdom which directly realizes the emptiness of all kinds of elimination and realization without exception. It does not indicate that the ultimate reality is empty of everything relative because, if it were true, there would be no excellence at all.[520]

Furthermore, in rGyal-tshab's view, the term *sarvākāravaropetaśūnyatā* does not reflect that Asaṅga espoused the notion of Other-emptiness in regard to the ultimate reality adorned with all excellences of the Buddha, which exists from time beginningless

[519] Pan-chen bSod-nams-grags-pa, *Yum don gsal ba' sgron me*, 418.
[520] *Ibid.*, 132b.

within the defiled continua of living beings.[521] This is, according to rGyal-tshab, simply unacceptable for a leading Buddhist philosopher like Asaṅga to take a position not different from Śaivism, as aforementioned in Chapter 3.

[521] *Ibid.*, 133b-134a.

## Chapter 7

### The Eighteen Similes in the *Tathāgatagarbha-sūtra*

#### *1. rGyal-tshab's General Discussion*

RGV I.95-152 is a running commentary on the eighteen similes in the TGS, having a shift of emphasis from discussing the naturally purity of mind to proving the coincidence of addictions. Maitreya explains the meaning of *āgantuka* (coincidence) as *asaṃbhaddha* (unconnected), denoting that the nature of mind is primordially immaculate.[522] This statement is explicated by Asaṅga as meaning that the defiling factors in living beings' minds are coincidental, whereas the pure qualities are simultaneous with and inseparable from the mind without beginning.[523] In rGyal-tshab's gloss, these two things are true only because the mind is empty of intrinsic reality-status or intrinsic realitylessness. Thus, rGyal-tshab explains "unconnected/connected" as being unable/able to penetrate into the nature of the mind, i.e. addictions are the former, and noumenon is the latter. The eighteen similes consist of two sets of nine similes, representing the category of addiction and the category of purity respectively.[524] According to rGyal-tshab, the number of nine for each category is certain inasmuch as there are nine types of obscuration, such as attachment in its latent form, etc., and there are nine obscured things, such as reality, etc.[525]

---

[522] RGV I.129: *sattva-dhātor asaṃbaddhaṃ kleśa-kośeṣv anādiṣu | citta-prakṛti-vaimalyam anādimlad udāhṛitam ||.*
[523] RGVV 66.18-67.1: *sattva-dhātor anādi-citta-saṃkleśa-dharmāgantukatvam anādi-citta-vyavadāna-dharma-sahajāvinirbhāgatā ca paridīpitā ||.*
[524] *nyon mongs kyi phyogs, rnam byang gyi phyogs.*
[525] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 137a.

The TGS uses eighteen nine similes to demonstrate that the Element/Buddha-essence exists within the covering of living beings' addictions; the defilements are analogous to a lotus, bees, husks, filth, the floor, fruit, tattered rags, a woman severely afflicted by burning misery, and clay, and the Element is akin to the Buddha, honey, grain, gold, treasure, a *nyagrodha* tree, a precious image, a supreme ruler of the world and a precious statue respectively. Maitreya explains in RGV I.130-131 the nine obscuring addictions that are represented by the nine similes of lotus and so on: (1) *rāgāunuśayalakṣanakleśa* (the addiction characterized as the latent state of attachment); (2) *dveṣāunuśayalakṣana-kleśa* (the addiction characterized as the latent state of hatred); (3) *mohāunuśayalakṣana-kleśa* (the addiction characterized as the latent state of misknowledge); (4) *tivrarāgadveṣamohaparyavasthānalakṣana-kleśa* (the addiction characterized as the intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge); (5) *avidyāvāsabhūmi-saṃgṛhītakleśa* (the addiction included in the ground of instincts for misknowledge); (6) *darśanaprahātavyakleśa* (the addiction to be eliminated by the Path of Insight); (7) *bhāvanprahātvyakleśa* (the addiction to be eliminated by the Path of Meditation); (8) *aśuddhabhūmigatakleśa* (the addiction related to the Impure Stages); and (9) *śuddhabhūmigatakleśa* (the addiction related to the Pure Stages). Maitreya further explains in I.133 that these addictions can be divided into four groups in connection with four types of living being: (1) naïve people; (2) arhats; (3) persons being educated on the path; and (4) bodhisattvas. Furthermore, as rGyal-tshab points out, the nine obscurations possessed by these four groups of people are distinguished by different definitions, not by different substances.[526]

[526] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 139a.

Table 14, Correlation of obscurations, types of people with nine similes.

| Similes | Represented obscurations | Four types of people |
|---|---|---|
| 1. lotus | latent state of attachment | naïve people |
| 2. bees | latent state of hatred | |
| 3. husks | latent state of misknowledge | |
| 4. filth | intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge | |
| 5. floor | ground of instincts for misknowledge | Arhats |
| 6. fruit | eliminated by the path of insight | educated on the path |
| 7. tattered rags | eliminated by the path of meditation | |
| 8. woman | related to the impure stages | Bodhisattvas |
| 9. clay | related to the pure stages | |

As to the obscured factor, Maitreya clearly explains it as the Element having the threefold nature.[527] The threefold nature apparently refers to the three aspects of the Buddha-essence, i.e. the diffusion of the Truth Body, reality, and the spiritual gene, mentioned in I.27-28, which we discussed in the beginning of Chapter 6. *Dharmakāya-svabhāva* (the nature of Truth Body) is divided in I.145 into two parts: (1) *suviśuddha-dharmadhatū* (perfect immaculate ultimate element), which is, in rGyal-tshab's gloss, the Dharma in the form of realization, and (2) *suviśuddhadharmadhatūniṣyanda* (natural outflow of perfect immaculate ultimate element), which is Dharma in the form of expounding teaching according to rGyal-tshab. This latter form of Dharma is further divided in I.146-147 into two kinds: (a) *gambhīranayadeśanā* (the teaching expounding the subtle mode, i.e. ultimate reality); and (b) *vicitranayadeśanā* (the teaching expounding the various aspects, i.e. conventional reality). There are no divisions to *tathatāsvabhāva* (the nature of reality). *Gotrasvabhāva* (the nature of spiritual gene) is further divided in I.149 into two: (5) *prakṛtistha* (naturally existing); and (6) *samudānīta*

[527] RGV I.143 c-d: *dhātor buddhādi-sādharmyaṃ svabhāva-traya-saṃgrahāt* ||.

(developmental). Maitreya explains in I.150 that the former type of *gotra* has the ability to be transformed into (7) the Truth Body; the second has the ability to be transformed into the two kinds of physical body, i.e. (8) the Beatific Body, and (9) the Incarnational Body (see table 15 below).

It is important to point out that the RGVV at this point names the first factor of the Buddha-essence as *dharmakāyasvabhāva* and that Asaṅga explains the similes of the Buddha, honey, and grain as illustrating the pervasion of the Truth Body. In order to ward off a possible Other-emptiness sort of interpretation, rGyal-tshab stresses the pervasion in terms of the deeds of the Truth Body in accord with his explication of the tripartite Buddha-essence as found in I.27-28:

> This explanation of the two types of scripture, definitive in meaning and interpretable in meaning, and the corresponding similes, is an elaborated explanation of the meaning of "diffusion" as mentioned in [verse 1.28 stating that] "all living beings are always possessed Buddha-essence, by virtue of the diffusion of the buddhas' bodies..." The diffusion of the Truth Body means the pervasion of the buddhas' deeds. The buddhas' deeds enter into all living beings by means of teaching the Dharma to a variety of disciples with speech. Since [living beings] are always susceptible to the buddhas' deeds, it is said that "the Truth Body is all-pervading in them."[528]

Table 15, Correlation of obscured Element, tripartite Buddha-essence with nine similes.

| Similes | Represented obscured Element | Tripartite Buddha-essence |
|---|---|---|
| 1. buddha's image | dharma in the form of realization | diffusion of the truth body |
| 2. honey | teaching expounding the ultimate reality | |
| 3. grain | teaching expounding the conventional reality | |
| 4. gold | reality | reality |
| 5. treasure | naturally existing gene | spiritual gene |
| 6. *nyagrodha* tree | developmental gene | |
| 7. precious image | Truth Body | |
| 8. ruler | Beatific Body | |

[528] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 152b.

| | | |
|---|---|---|
| 9. precious statue | Incarnational Body | |

Moreover, rGyal-tshab points out that the imports of these two sets are not definitive in having a connection between what is obscuring and what is obscured, e.g., attachment in its latent form and Dharma in the form of realization; unlike similes which are definitive in having a connection as such, i.e. honey being covered by bees, and so forth. But conformities do exist respectively between the nine obscurations and the nine similes representing them as well as between the nine obscured objects and the nine similes representing them. rGyal-tshab thus summarizes the similarity between the eighteen similes and their corresponding imports. In the first set:

(1) attachment and a lotus have resembling features because they make people happy temporarily when they become active but later on can cause unhappiness;

(2) hatred is comparable to bees that make people uneasy;

(3) misknowledge is comparable to the husk that acts to obscure from perception the essence within;

(4) these three in their active states are similar to filth, since living in filth is unbearable. These three in their active forms are established as one group of obscurations because they are no different in their ability to produce negativities;

(5) instincts for misknowledge are comparable to earth because misknowledge is an obscuration to the attainment of self-arising [intuition] just as earth obscures a treasure;

(6) those obscurations which are eliminated by the Path of Insight are comparable to a fruit for they are destroyed immediately after the Path of Insight has originated, just like a seed is destroyed immediately after a sprout has originated;

(7) those which are eliminated by the Path of Meditation are similar to tattered rags because their essence has been worn out;

(8) the obscurations based upon the Impure Stages are similar to the unawareness of a [pregnant] woman in that they both are obscurations to self-realization;[529]

(9) the obscurations based upon the Pure Stages and being smeared slightly with mud are similar in that they both are slightly obscured with something subtle.

In the second set:

(1) the Truth Body and the Buddha are similar in that there is nothing in the world comparable with them;

(2) the scriptures which expound the ultimate reality are similar to honey in that they grant the one taste of bliss when experienced;

(3) the scriptures which expound the conventional reality are similar to the essential grain within a husk for they are specifically designed to suit individual needs;

(4) reality is likened to gold because its nature would never turn bad;

(5) the naturally existing gene is likened to a treasure because it exists of itself, not established with effort;

(6) the developmental gene is likened to a cultivated tree because it is established with effort;

---

[529] *rang gis khong du chud par bya pa.*

(7) the Truth Body is likened to a self-arisen image made of precious jewels because it is not a new acquisition bestowed by others, and because it is the basis for perfect excellences;

(8) the Beatific Body is likened to a cakravartin because it enjoys sovereignty over the great Dharma;

(9) the Incarnational Body is likened to an image fashioned in gold because it is no more than a mere reflection.[530]

Here, some important comments made by rGyal-tshab with respect to the eighteen similes from the TGS are summarized and presented below.

*2. The Nine Similes for the Obscuring Defilements*

At this point, it seems clear that the Element explained in connection with the obscuring addictions exclusively refers to the noumenon or reality of mind as suggested by RGVV 59.1. According to rGyal-tshab, each simile for the obscuring addiction includes three components: (1) simile, (2) import, and (3) means of purifying the Element from the defilements.

*The lotus simile for latent state of attachment*

*Simile:* Suppose the body of a Buddha, shining and adorned with a thousand excellent marks, were abiding within a fetid and faded lotus with petals closed. When perceived by a man with the pure divine eye, it would be extracted from the petal-sheath of lotus.

---

[530] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 138a-b.

*Import:* Similarly, the Tathāgata perceives with his Buddha-eye his own noumenon, the nature of Buddha-essence, even in those who are in the *avici* hell, covered with the sheath of defilements, attachment, hatred, etc.

*Means of purification:* The Tathāgata destroys such obscurations through compassion.[531]

*The bees simile for a latent state of hatred*

*Simile:* Suppose a clever person, having seen honey surrounded by a swarm of bees, and endeavoring to get it, separates the swarm of bees completely from the honey using skillful technique.

*Import:* Similarly, the Great Sage, with his omniscient eye, perceives honey-like essence of the mind,[532] the noumenon of living beings' mind, which is all of a single taste of sweetness.

*Means of purification:* The Tathāgata brings about the complete and perfect elimination of the bee-like obscurations to the naturally pure Element of living beings, turning them into something productionless, through the revolutions of the wheel of Dharma.[533]

*The husks simile for latent state of misknowledge*

---

[531] RGV I.99-101.

[532] *viditaṃ dhātuṃ, rig khams.* It is called *anāsravaṃ jñānaṃ* (uncontaminated wisdom) in I.104 and rGyal-tshab glosses it as the noumenon of the uncontaminated wisdom. *rGyud bla ṭīkā,* 140a-b.

[533] RGV I.102-104.

*Simile:* The kernel of grain is covered by an outer husk, and if it is not removed, cannot be consumed by any person - it would never be delicious food for them; those people seeking food and so on must take it out from the husk.

*Import:* Similarly, the naturally pure Buddha-essence, the Element in living beings is mixed with the defilements of addictions. Alternatively, according to Maitreya's explanation in I.107, the king of Dharma, which is reality mingled with defilements, the potential present in living beings for becoming so, having his body or nature unreleased from the husk of addictions, will not grant the taste of Dharma joy to beings afflicted by the hunger of addictions.

*Means of purification:* The Tathāgata cleanses living beings of their defilements in order to help them obtain buddhahood.[534]

rGyal-tshab defines attachment, hatred and misknowledge in their latent states as the addictions existing within the continua of those who are free of attachment to desires of naïve ordinary people. He states that the addictions which are the motivation behind so called "immovable karma" of which the place of retribution[535] is definite, causes beings to be reborn in the two higher worlds: the material and immaterial worlds. The addictions are to be destroyed by transcendent intuition because the addictions included in the ground of the "pinnacle of saṃsāra"[536] cannot be eliminated by the worldly path. Only the subtle and coarse active addictions in the realms below the "nothing whatever"[537] can be eliminated by such a path. However, rGyal-tshab points out, the latent states of the three poisons should not be taken as the seeds alone, because the active addictions that

---

[534] *Ibid.,* I.105-107.
[535] *rnam smin sa.*
[536] *srid rtse' sa.*
[537] *ci yang med pa.*

cause the two higher worlds to be established are also included herein.[538] However, hatred that causes the two higher worlds is not the active one since it is not the addiction in any way that would cause beings to be reborn in one of the two higher worlds.[539]

*The filth simile for intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge*

*Simile:* Suppose, while walking along the road in a hurry, a person's gold fell into a place rotting with filth. This gold, being of indestructible nature without deterioration, would remain there in the filth for many centuries. Then a god with a pure divine eye, seeing it there, would tell a man: "Here is a piece of gold. Cleanse this supreme precious thing, and fashion it into something valuable such as an image of the Tathāgata."

*Import:* Similarly, the Muni perceives the excellences of living beings, the naturally pure Element, drowned in filth-like addictions. The "excellences of living beings" is replaced by Maitreya in RGV I.111 with "victor",[540] which is glossed by rGyal-tshab as the "Buddha-essence designated as such, the Essence of the precious perfect buddhahood within all beings."[541]

*Means of purification:* The Tathāgata pours the rain of Holy Dharma over all beings according to their psychological makeups and thoughts, in order to purify that mire of addictions, to cleanse their obscurations.

rGyal-tshab defines the intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge as the addictions which exist in the continua of those living beings who indulge in attachment and so on: the addictions which, because of synthetic activity that

---

[538] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 145b.
[539] *Ibid.,* 145a.
[540] *jinaḥ.*
[541] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 141b.

accumulates merit karma, causes one to be reborn as a celestial being or a human; and because of demerit karma, causes one to be reborn in one of the miserable realms, and give rise to the desire world alone. These are the addictions to be destroyed by the wisdom of the meditation on impurity, etc., which are the yoga of the pure conduct; this means that the active attachment is overpowered by the concentration of the meditation on impurity, and the active hatred by the meditation on love, etc. They are called the addictions characterized as the intense outburst of attachment, hatred and misknowledge.[542]

*The floor simile for ground of instincts for misknowledge*

*Simile:* Suppose there was an inexhaustible treasure beneath the floor in a poor man's house. This man does not know of it. Also the treasure cannot say to him, "Here I am!"

*Import:* Similarly, in the minds of living beings, there is a treasure of jewels capable of producing all excellences, the naturally immaculate noumenon that is the two kinds of selflessness, neither newly established nor negated. Without recognizing this noumenon mingled with defilements in their continua, these living beings constantly experience sufferings of poverty of liberation's happiness in various ways. The Buddha would appear in the world in order to eliminate these sufferings.

rGyal-tshab defines the addictions included in the ground of instincts for misknowledge as the addictions which exist in the continua of bodhisattvas possessed of powers, in śrāvaka and pratyekabuddha arhats; the addictions which, as the cause that produces the uncontaminated karma, i.e. the subtle efforts of the motivation behind karma of three doors, give rise to the three kinds of mind-made body free of the

[542] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 145b-146a.

defilements of addictions; the addictions to be destroyed by the Tathāgata's intuition of enlightenment. As to the last character, rGyal-tshab explains that, although these saints work for living beings' welfare by taking the mind-made bodies that are established through the ground of the instincts for misknowledge and the uncontaminated karma, the ability to spontaneously, effortlessly accomplish living beings' welfare without need for the reliance [on motivation] is one of the distinguishing features of the perfect buddhahood alone. Furthermore, as rGyal-tshab points out, it does not indicate that the first moment of omniscience as the uninterrupted path[543] is a direct eliminator of the ground of instincts for misknowledge; if so, one would not obtain the ultimate elimination because [the Buddha's omniscience] is still working on the elimination of that which is to be eliminated on one's continuum, not to mention that the first moment of omniscience would not be the uninterrupted path if there were not the slightest defilement during the time of uninterrupted path of the last continuum[544] in the Tenth Stage.[545]

*The fruit simile for addictions eliminated by the Path of Insight*

*Simile:* The imperishable quality capable of producing a sprout is contained within a seed of the fruit of a mango tree or an orange tree and the like. When in the presence of cooperative conditions, such as ploughed soil, water, manure and so on, the sprout will gradually grow into the nature of a kingly tree.

*Import:* Likewise, enclosed within the skin or sheath of a fruit, likened to the misknowledge, etc. of living beings, is the virtuous ultimate element,[546] pure by nature.

---

[543] *bar chad med lam.*
[544] *rgyun gyi tha ma.*
[545] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 146a-b.
[546] *śubha-dharma-dhātu.*

And so, by depending on this and that virtue leading to the path of Mahāyāna in conditions of awakening spiritual genetic potential, it gradually transforms into the nature of a King of Munis. According to Maitreya's exposition in I. 117, "the virtuous ultimate element" is the "seed of perfect buddhahood," in rGyal-tshab's gloss, the natural purity from which the sprout of buddhahood is produced. And this and that virtue refers to study, contemplation and meditation.[547]

According to RGVV 67.19, there are two kinds of person who enters higher education [on the path]: ordinary people who have entered the path and noble ones.[548] rGyal-tshab defines the addictions to be eliminated by the Path of Insight as the addictions which exist in the continua of the former kind of person, i.e. ordinary people in being educated on the path. These are the addictions to be destroyed by the wisdom obtained through the first insight into transcendent reality.[549]

*The tattered rags simile for addictions eliminated by the Path of Meditation*

*Simile:* Suppose a Buddha image made of precious jewels, such as gold, wrapped in tattered smelly rags, fallen on a desolate road and trampled by travelers, were seen by a god. In order to retrieve it from the trampled heap of rags, he would have to point it out to travelers.

*Import:* Likewise, the Buddha who has an unobstructed eye perceives, even in animals, *sugatātma* (nature of the Tathāgata) wrapped in the various forms of addiction, which is reality mingled with defilements. *Sugatātma* is explicated by Maitreya in I.120 as *dhātu* wrapped in addictions. Accordingly, rGyal-tshab has glossed it as the "naturally

---

[547] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 142b.
[548] *dvi-vidhaḥ śaikṣaḥ pṛthag-jana āryaś ca* ||.
[549] *Ibid.,* 146a.

pure Element."[550]

*Means of Purification:* The Tathāgata demonstrates the techniques included in the paths of three kinds of spiritual genetic potential for the purpose of liberating living beings.

rGyal-tshab defines the addictions to be eliminated by the Path of Meditation as the addictions which exist in the continua of noble ones in being educated on the path; the addictions to be destroyed by the wisdom of the meditation on transcendent reality, perceiving it as it is.

*The woman simile for addictions related to the Impure Stages*

*Simile:* Suppose an ugly and poor woman, staying in a shelter for the homeless, bore a glorious king of cakravartin inside her womb, yet did not realize that a ruler existed within her abdomen.

*Import:* Similarly, birth in saṃsāra of the three worlds is like a shelter for the homeless, and impure living beings with coincidental defilements are like the pregnant woman, bearing a cakravartin. And the naturally immaculate Element is like that within the womb; owing to having it, one is ultimately protected in stages. But for now, as explained in I.123, even though the protector resides within, living beings believe themselves unprotected, and never find peace of mind by the power of addictions, so remaining in the basis of saṃsāra's suffering. The Buddha expounds on Dharma to living beings in order to eliminate their addictions.

rGyal-tshab defines the addictions related to the Impure Stages as the addictions which exist in the continua of bodhisattvas who have not reached the ultimate perfection

[550] *Ibid.,* 144b.

of the stages above the seventh. These are the addictions which are, in contrast to the wisdom obtained on the [first] seven stages, to be destroyed by the wisdom of meditation of the [last] three stages beginning with the Eighth Stage.[551]

*The clay simile for addictions related to the Pure Stages*

*Simile:* Suppose that inside the clay [mould] there were a buddha-statue of melted gold, complete in all parts and free of any defect of gold. But the outside is covered with the clay in the nature of earth. By seeing and knowing of it, a person would remove the outer covering to expose the gold inside.

*Import:* Likewise, the one who has attained the supreme enlightenment, thoroughly sees the nature [of the mind] as luminosity, and that the obscuring defilements are coincidental.

*Means of Purification:* The Tathāgata purifies living beings, resembling jewel-mines capable of producing limitless the Buddha's qualities, from obscurations, thereby obtaining the supreme enlightenment possessed of two kinds of purity. Alternatively, as explained by Maitreya in I.126, the omniscient knows of the peaceful mind, which is pure by nature like pure gold, and removes obscurations by means of expounding Dharma that demonstrates the paths and fruition of three vehicles cleansing coincidental defilements, like chipping away the clay covering the precious statue.

rGyal-tshab defines the addictions related to the Pure Stages as the addictions which exist in the continua of bodhisattvas who have reached the ultimate extinction of addictions. These are the addictions which, in contrast to the wisdom obtained through

[551] *Ibid.*, 149a.

the meditation of the last three stages beginning with the eighth, is to be destroyed by the wisdom of the "vajra-like" concentration.[552]

As to the RGVV's description of these defilements above, rGyal-tshab explains that each description of an addiction's respective possessor (*rten*), nature, and antidote; e.g., the description "addictions which are in disagreement to the first seven stages" indicates that these addictions exist within the continua of bodhisattvas below the Eighth Stage (respective possessor); that these are the obscurations to the attainment of the stages above the Seventh (nature), and that their homogenous continua are eliminated by the wisdom of the Pure Stages (antidote). Thus, according to rGyal-tshab, these similes not only demonstrate that defilements are coincidental and can be cleansed, but also describe the means of purification and the mode how to remove obscurations, and so forth. Although the means of cleansing is not mentioned directly in the fifth, the sixth, and the eighth simile, as rGyal-tshab points out, it should be known within the textual context as the Buddha's expounding on Dharma.[553]

*Discussion of the twofold obscuration*

In Mahāyāna Buddhist soteriology, all different obscurations to buddhahood can be subsumed under two broad categories: addictive obscurations and cognitive obscurations. rGyal-tshab's discussion of the twofold obscurations here, which follows his mentor Tsong-kha-pa's theory, is unique to the Prāsaṅgika-Mādhyamika system.

According to rGyal-tshab, the addictive obscuration, by definition, is the kind of obscuration to the attainment of liberation that is paired with omniscience. The addictive

552 *Ibid.*
553 *Ibid.*, 143b.

obscuration is explained as mental turbulence. Mental peacefulness, the opposite of the addictive obscuration, is the mere liberation of nirvāṇa that eases the suffering of saṃsāra. Mental turbulence is the suffering of saṃsāra and the addictions or the addictive obscuration, is the producer of suffering. The Truth of Path causes nirvāṇa to be obtained. The exemplification[554] of the addictive obscuration is the addictive misknowledge, the intellect of the truth-habit regarding person and aggregates, as well as active attachment, etc., which are produced by the addictive misknowledge, along with its seeds. The liberation which is the complete elimination of addictive obscurations is obtained by śrāvaka and pratyekabuddha arhats as well as bodhisattvas in the Eighth Stage and above.

The cognitive obscuration, by definition, is the kind of obscuration to the attainment of omniscience that is paired with liberation. Furthermore, it is so called because it is the obscuration to the attainment of eternal absorption in all knowable objects just as they are, until the end of saṃsāra, and it is also the obscuration to the attainment of direct perception of all knowable objects in their multiplicity. As to its exemplification, the cognitive obscuration is the erroneous truth perception in objects as well as the addictive latency that produces that perception. The liberation which is the complete elimination of cognitive obscurations has been obtained by the buddhas alone.[555]

In addition, rGyal-tshab also discusses at this point the distinction between what is to be eliminated by the Path of Insight and what is to be eliminated by the Path of Meditation, according to his understanding of the Prāsaṅgika-Mādhyamika system:

> The conscious theoretical variety of addictive obscuration which is to be destroyed by the Path of Insight, includes the thought that the "truth-status of persons or aggregates is acceptable," along with its seeds; as well as the assertion of truth-

[554] *mtshan gzhi.*
[555] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 147a-b.

status which is derived from an analysis of truth-status along with its seeds. It should be understood that attachment, etc., are derived from such an imagined addictive obscuration.

The unconscious instinctual type of addictive obscuration which is to be destroyed by the Path of Meditation includes the innate truth-habit independent of any analysis, such as attachment and other obscurations along with their seeds. The unconscious instinctual type of cognitive obscuration is understood to be obscuration itself. Its conscious theoretical variety is the thought that "this truth perception is not erroneous," accompanying perceptual consciousnesses apprehending visual objects, etc., which have a truth-perception in objects along with its seeds.[556]

### *3. The Nine Similes for the Obscured Element*

The corresponding nine similes for the obscured Element refer to the Buddha-essence which consists of three factors, as aforementioned. Its connotation is apparently broad in comparison with that associated with the first set, which exclusively denotes the reality of mind. Nevertheless, there are nine topics listed in the RGV as the obscured Buddha-essence: (1) the perfect immaculate ultimate element, (2) the teaching expounding the subtle mode, (3) the teaching expounding the various aspects, (4) reality, (5) the naturally existing gene, (6) the developmental gene, (7) the Truth Body, (8) the Beatific Body, and (9) the Incarnational Body. Apparently, the first three topics have been accomplished by others, while the last three are the final goals to be attained; these can not be obscured by the addictions of living beings. In order to solve this problem, rGyal-tshab has explained as follows:

> The single reality can be divided into three, in terms of the means of explanation; that is, it is the spiritual genetic potential from the viewpoint of being the pure object

---

[556] *Ibid.,* 147b.

in the causal state, it is reality from the viewpoint of being pervasive and the nature, and it is the Truth Body's diffusion from the viewpoint of being the fruition.[557]

Rong-ston, on the other hand, explains that, though literally explicating the fruitions, these statements demonstrate their potential at the causal stage when remaining in the covering of addictions.[558] And the "potential at the causal stage" can only be understood in that context as the emptiness of the Truth Body. Likewise, 'Gos-lo explains that there is no difference between the Truth Body and a living being's mind in terms of nature for this first factor.[559] As to possible Other-emptiness readings based on the RGV (V)'s literal meaning, rGyal-tshab would argue that they are rejected by the treatises themselves, because the first factor of the Buddha-essence discussed in I.27-28 clearly refers to the diffusion of the Truth Body's deeds, though not the Truth Body *per se,* because Asaṅga names Buddha-essence as the "cause for purifying the mind,"[560] and so forth.

As discussed above, according to the RGV(V), the "Buddha-essence" mentioned in the TGS statement that "all living beings are possessed of the Buddha-essence" has three meanings, which are respectively known by three, one, and five similes of the second set. Buddha-essence as being the nature of living beings' susceptibility to the deeds of the Truth Body is understood by the first three similes: the Buddha's image, honey, and the kernel of grains. The Buddha-essence as being the nature of reality, which is identical to the natural purity of the Truth Body without distinction, is understood by one simile: gold. The Buddha-essence as being the nature of the spiritual genes from which Buddha's

[557] *Ibid.,* 153b.
[558] Rong-ston, *Legs bshad,* 140.
[559] Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary,* 423.
[560] *cittavyavadābahetu.* rNgog-lo's translation reads *sems kyi rnam par byang ba' khams* ("the pure Element of the mind").

Three Bodies are produced is understood by the remaining five similes: the treasure, the tree, the precious image, the world-emperor (*cakravartin*), and the golden statue.

Now, let us take a close look at rGyal-tshab's exposition of this second set of the nine similes.

*The three similes for the Truth Body*

Based on I.145 and the commentary thereon, rGyal-tshab explains the Truth Body as having two aspects:

(1) the direct realization of the ultimate element, which is naturally pure and free from all coincidental defilements, thus being perfectly immaculate, is the Truth Body with respect to realization. Moreover, the perfect immaculate ultimate element is the object experienced directly by the Tathāgatas' non-conceptual intuition, his individual introspective wisdom, in eternal meditative equipoise. This is known as the Dharma to be realized;

(2) the fruition of the natural outflow from this direct realization of the noumenon of the Buddha's mental continuum is the cause for the attainment of the Truth Body, because it comes from the objectification of scriptural references and the meditation on their meanings. Moreover, this is known as the Dharma to be taught.

The teaching is further divided into two, according to the means of arranging either subtle or extensive Dharma: (a) the teaching expounding the ultimate reality, the way of profound Dharma, in the scriptural collection for bodhisattvas; and (b) the aphorisms, the discourses in prose and verse mingled, prophecy, verses, the special utterances, the

narration, etc., expounding the conventional reality, and a variety of things - the Truth Body with respect to teaching.[561]

rGyal-tshab further explains the similarity between the three similes and the Truth Body in detail as follows:

> Because of being ultimately transcendent, there is no conceivable analogy with the intuitive Truth Body with respect to realization in the world. Thus the Tathāgata's image and the Element, which is in the nature of the Truth Body that is naturally pure, free from all coincidental defilements and all-pervading in living beings, are demonstrated as similar. When the meaning of scriptures that are definitive in meaning, teaching the subtle, profound ultimate reality, is experienced, one experiences the nature of all things in one taste that grants unlimited joy like the one sweet taste of honey; while scriptures that are interpretable in meaning teaching various aspects of the conventional reality are known as like the kernel within the covering of various grains.[562]

Then, rGyal-tshab asserts that the explanation of two types of scripture, definitive in meaning and interpretable in meaning, corresponds to the similes as an elaborated explanation of the meaning of "diffusion" mentioned in I. 28, stating that "all living beings are always possessed of the Buddha-essence, in virtue of the diffusion of the buddhas' bodies..." As discussed above, according to rGyal-tshab, the diffusion of the Truth Body means the universal pervasion of the Buddha's deeds; more specifically, it means that the Buddha's deeds enter into all living beings by means of teaching the Dharma to a variety of disciples with speech. Intending that all living beings are always susceptible to the buddhas' deeds, it is said in the TGS that "the Truth Body is all-pervading in them."[563]

---

[561] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 151b-152a.
[562] *Ibid.,* 152a-b.
[563] *Ibid.,* 152b.

*The gold simile for reality*

The similarity between the simile of gold in filth and reality, which is the mind's emptiness of intrinsic reality, is explained by rGyal-tshab as having four points:

(1) being unchangeable by nature from excellent to inferior;

(2) perfectly granting desired fruitions;

(3) being virtuous and excellent owing to being free from sins; and

(4) not penetrated by defilements, thus being naturally pure or naturally luminous.

Thus, according to rGyal-tshab, the nature of the Tathāgata, which is the ultimate reality, i.e. emptiness of intrinsic reality, penetrates the nature of the mind of all living beings without the slightest difference in its appearance mode; intending this, it is said in the TGS that "all living beings are possessed of the Buddha-essence."[564]

Asaṅga declares that, without difference in nature, all living beings will join the ranks of Tathāgatas whenever they have purified all coincidental addictive and cognitive obscurations, even those who have the causes of definite wrong-doing and are the so-called "ones who will not obtain nirvāṇa." rGyal-tshab explains that this statement should be thought of as a demonstration that the reality of all living beings is the Tathāgata, or that the reality purified from all defilements is the Tathāgata. Furthermore, as rGyal-tshab points out, this simile and the commentary thereon are the explanation of the second factor of the tripartite Buddha-essence. rGyal-tshab then critiques the Other-emptiness way of reading the TGS by stating:

[564] *Ibid.*, 153a.

Furthermore, it would reveal a great deficiency in analysis if you accepted [the statement that] "all living beings are possessed of the Buddha-essence" as meaning to demonstrate that the natural purity of the mental continuum of an authentic Tathāgata and that of a living being are indivisible, unlike blue and yellow being two things.[565]

According to rGyal-tshab, there is an enormous difference between the buddhas and living beings in subtlety and coarseness, in terms of natural purity.

*The five similes for the spiritual gene*

The spiritual gene theory of the RGV(V) is nothing like what is asserted in the Vijñānavāda school but is identical to the AA as discussed above. rGyal-tshab explains the twofold spiritual gene in accord with the Prāsaṅgika Mādyamika school as follows:

(1) like a treasure remaining from the very outset, the naturally existing gene remains as the nature of the mind without beginning;
(2) like a fruit tree grown through effort, the developmental gene has been newly produced from study and contemplation. It is called "supreme" in I.149 for it has more important functions.

There are three representing similes with regard to the functions of the spiritual genes, i.e. the production of the Three Bodies:

---

[565] *Ibid.*, 153b.

(1) like a precious statue, the beautiful Natural Body is by nature not created through other causes and conditions and is the precious treasure of excellences such as powers, fearlessnesses, etc.;

(2) like the cakravartin, the perfect Beatific Body is possessed of the kingdom of the great Dharma of the Mahāyāna;

(3) like a golden statue, the Incarnational Body is in the nature of an image when compared to the marks and signs of the Beatific Body.

As to the connection between the two spiritual genes and the Three Bodies, rGyal-tshab explains that: (1) the Truth Body is attained by the naturally existing gene because the accomplishment on meditating the store of wisdom brings about the Truth Body possessed of two kinds of purity, including the purification of defilements and the intuition of knowing things just as they are; and (2) the other two physical bodies are attained by the developmental gene since the accomplishment of meditating on the stores of merit brings about two physical bodies, and the intuition of knowing things in their multiplicity. In general, by this twofold genetic potential, the naturally existing gene and the developmental gene, a buddha's Three Bodies are considered to be obtained through, the awakening of the genetic potential under appropriate conditions, and then through the cultivation of the spirit of supreme enlightenment and the deeds.

Furthermore, rGyal-tshab critiques two misconceptions about the Buddha's physical body and the intuition of knowing things in their multiplicity:

> If you assert that the Buddha's physical body is the mere perceptions his disciples would have, and that there is absolutely nothing included within the Buddha's continuum, it will make your position not different in the slightest from the heterodox Mīmāṃsaka assertion that it is impossible for a person who has eliminated all

> defilements to exist. Similarly, it should be understood that it would be erroneous to assert that there is no perception of knowable things in their multiplicity within the Buddha's subjectivity[566] and the like.[567]

At this point Asaṅga clearly states that, since the Element of Tathāgata, the twofold genetic potential, is the cause of the attainment of the Three Bodies, the word "Element" is here used in the sense of "cause." rGyal-tshab further explains that the word *dhātu* can be translated into Tibetan as a variety of things, such as *rgyu* (cause), *dbyings* (ultimate element), *khams* (element), and so forth.[568]

Asaṅga then cites the famous "Element" verse from the MAS to prove the existence of the spiritual gene as discussed in Chapter 5. Because of its importance to Buddha-essence doctrine and to the RGVV in particular, I shall summarize some key points of rGyal-tshab's Explication. The verse runs as follows:

> The Element that exists without beginning
> Is the foundation of all things.
> Because of its existence, there is saṃsāra
> And the attainment of nirvāṇa.[569]

According to rGyal-tshab, this statement in general indicates the existence of the naturally existing gene for he points out, "if the nature of the mind were impure, it would be impossible for the defilements to be purified; if the production of the excellences were unfeasible, its producing function would be unacceptable; if the spiritual genetic potential did not exist, saṃsāra and the attainment of nirvāṇa would be absurd because all is established on the basis of the naturally pure genetic potential." Moreover, rGyal-tshab explains that Asaṅga pioneered the way for the Champions of the Yogācāra system in

---

566 *rang snang.*
567 rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 154b.
568 *Ibid.,* 155a.
569 *anādi-kāliko dhātuḥ sarva-dharma-samāśrayaḥ | tasmin sati gatiḥ sarvā nirvāṇādhigamo 'pi ca ||.*

other treatises which establish a fundamental consciousness by citing the same *sūtra;* these two different interpretations do not deny each other's validity. Asaṅga also cites the SMS to explicate different parts of the verse:

*anādikāliko* (it exists without beginning): in rGyal-tshab's gloss, it is unacceptable to speculate that the Buddha-essence came into being at a certain point, and hence, unacceptable to speculate it not existing before that point;

*dhātuḥ* (the Element): the Buddha-essence is called the "essence of transcendent qualities" and the "essence of naturally pure qualities" inasmuch as, as rGyal-tshab has explained, all transcendent qualities will arise through meditation that objectifies this Buddha-essence, and so it is the ultimate objective condition of these qualities;

*sarvadharmasamāśrayaḥ* (the foundation of all things): in rGyal-tshab's gloss, Buddha-essence is the foundation, the basis, and the support of uncompounded things, which are connected with the possibility of being separated from all defilements, not dissociated from the possibility of cultivating all antidotes. Hence, it is impossible to be separated from the excellences; on the other hand, it is also the foundation, the basis, and the support of compounded things, which are unconnected, dissociated, and thus possible to be separated, because all defilements cannot penetrate into the nature of the mind;

*satigatiḥ* (there is saṃsāra): it is logical for living beings to transmigrate in saṃsāra because of the existence of the genetic potential. In rGyal-tshab's view, as aforementioned, the naturally existing gene is the emptiness of the mind, which makes all functional things possible;

*nirvāṇādhigamo'pi* (there is the attainment of nirvāṇa): likewise, the aspiration for liberation would not arise if the spiritual gene did not exist. These are the actions of the spiritual gene as explained in the eighth chapter.[570]

[570] rGyal-tshab, *rGyud bla ṭīkā,* 155b-156a.

# Chapter 8

## The Twofold Spiritual Gene

rGyal-tshab extends his interpretation of the spiritual gene concept in his famous commentary on Haribhadra's SPh, *rNam bshad snying bo'i rgyan,*[571] where he presents a critique of the Vijñānavādin theory concerning the spiritual gene and asserts the Mādhyamika viewpoint on some related soteriological issues, and discusses how the spiritual gene serves as the *pratiṣṭhā* (basis) of the thirteen *pratipatti* (practices) as classified in the AA.[572]

Despite the fact that the Prāsaṅgika-Mādhyamika interpretation is considered by dGe-lugs-pa exegetes as the ultimate intention of the RGV(V) and the AA, they have also carefully examined and explained the viewpoint of the Indian Yogācāra or Vijñānavāda school concerning the spiritual gene in numerous exegeses for the purpose of illuminating their own Mādhyamika position. This hermeneutical consideration, however, was not first given by rGyal-tshab and Tsong-kha-pa; it actually conforms to the intention of the *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñapāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkāravṛtti* (AAv) of Vimuktisena (ca. 6th century),[573] the first Indian commentary on the AA, in which the Vijñānavādin viewpoint on the subject in question is examined and critiqued. Consequently, before looking into rGyal-tshab's exposition of the spiritual genes corresponding to the Prāsaṅgika-Mādhyamika standpoint, we shall first examine Tsong-kha-pa's comprehensive analysis of the Vijñānavādin interpretation of the spiritual gene,

[571] See Chapter 2 for rGyal-tshab's works on "Transcendence of Wisdom" (*prajñāpāramit, phar phyin*).
[572] AA I.37-39: *ṣoḍhādhigamadharmasya pratipakṣaprahāṇayoḥ | tayoḥ paryupayogasya prajñāyāḥ kṛpayā saha* ||.
[573] He is usually called Ārya Vimuktisena in Tibetan works in order to distinguish him from Bhadanta Vimuktisena (ca. 6th - 7th century).

the Buddha-essence and natural luminosity of mind as presented in his own commentary, *Legs bshad gser phreng*. *gSer phreng* and *rNam bshad* combine to form the cornerstone of the whole dGe-lugs-pa exegetical system of the AA. The following discussions are presented in accordance with the basic framework provided in the *gSer phreng*, supplemented by rGyal-tshab's *rNam bshad* as well as important works of mKhas-grub and other dGe-lugs-pa thinkers.

### *1. Tsong-kha-pa's Analysis of the Vijñānavādin Standpoints*

The entire soteriological theory of the Vijñānavādin school is centered upon the notion of *āśrayaparāvṛtti* (foundational transmutation)." Upon the attainment of buddhahood, the fundamental consciousness along with other seven consciousnesses are transmuted into four or five transcendent intuitions. This transmutation is the result of constant meditation on the emptiness of objective self,[574] which is not other than the *parinispannasvabhāva* (perfect reality) as defined in the Vijñānavādin doctrine of the "three realities." *Dharmatā* (noumenon), *dharmadhātu* (ultimate element), and *tathatā* (reality) are viewed as equivalents of the emptiness of objective self. In the early Vijñānavādin *śastras* written by Asaṅga and Vasubandhu, the term "Buddha-essence" appears only twice: once in Asaṇga's MSA and once in Vasubandhu's commentary on the MS.

Asaṅga states in the MSA that all living beings are possessed of the Buddha-essence in terms of the ultimate reality that universally exists in all beings without distinction.[575] Vasubandhu takes this one step further in proclaiming that all *things* have Buddha-

[574] *chos bdag gi stong pa nyid, dharmātmaśūnyata.*
[575] L.Jamspal et al., *The Universal Vehicle Discourse Literature* (*Mahayānasūtrālaṃkāra*), trans. and ed. Robert A.F. Thurman (New York: American Institute of Buddhist Studies, Columbia University, 2004), 87.

essence, since reality is all-encompassing and thus is not limited to living beings. The term "natural luminosity of mind" is also used by both Asaṅga, in the MSA, and Vasubandhu, in his commentary on MAV. Both Asaṅga and Vasubandhu characterize the mind through the simile of water. While the noumenon mind or reality of mind[576] is claimed to be naturally luminous, it becomes stained by coincidental addictions, just as water, which is naturally pure, becomes polluted by accidental impurities.[577] Sthiramati links the noumenon mind to the perfect nature in his commentaries on the *Triṃśikā*[578] and the AS.[579]

Hence, the Vijñānavādin usage of the terms such as "Buddha-essence" and "natural luminosity of mind" does not entail that this school commits to the doctrine of the ultimate unique vehicle as advocated in the SRS, which proclaims that all living beings are certain to achieve buddhahood; rather, both terms are best seen to be the statement of this school's ontological presumptions. On the other hand, it can be argued that if the Buddha- essence were to serve as the soteriological foundation for any individual's spiritual evolution, this would lead to a contradiction with the spiritual gene theory as conceived in the Vijñānavāda school as explained immediately after this.

The Vijñānavādin texts are divided by Tsong-kha-pa into two types: one asserts that the fundamental consciousness is the person; the other does not.[580] Both types seem to concur with each other in the view of a twofold division concerning the nature of the spiritual gene: the naturally existing gene, and the acquired gene[581]or developmental

---

[576] *dharmatācitta* or *cittatathatā*.
[577] L.Jamspal et al., *The Universal Vehicle Discourse Literature*, 172.
[578]呂澂，安慧三十唯識釋略抄 (*Anhui sanshi weishi shi luechao*), 現代佛教學術叢刊 (*Xiandai Fojiao xueshu congkan*) Vol.29, (Beijing: Beijing tushuguan chu ban she, 2005), 311.
[579]大乘阿毘達磨雜集論 (*Dacheng Apidamo zhaji lun*), T.31.1606.702b04.
[580] Tsong-kha-pa, *Legs bshad gser gyi phreng ba,* (Xining: mTsho sngon mi rigs par khang, 1986), 333-334.
[581] *yang dag par bsgrubs pa'i rigs*, *samudānīta-gotra.*

gene.[582] Based on Vasubandhu's commentary on the MSA, Tsong-kha-pa glosses the spiritual gene in terms of its function[583] as "delivering excellences."[584] Tsong-kha-pa also quotes from the TBh a list of synonyms for the gene: basis (*gzhi*), cause (*rgyu*), support (*rten*), immanency (*nyer gnas*), prerequisite (*sngon du 'gro ba*), and abode (*gnas*).[585]

By quoting references from a variety of technical commentaries including both types of assertions, Tsong-kha-pa puts forward his proposition that the spiritual gene as conceived by the Vijñānavādins is a created factor,[586] thereby impermanent.[587] Starting with the type of texts which assert that the fundamental consciousness is the person, Tsong-kha-pa argues that the naturally existing gene according to the Vijñānavādin school is a created factor in light of its definition given in the *Vivṛtaguhyārthapiṇḍa*-commentary as the potency[588] within the fundamental consciousness of cultivating uncontaminated intuition. He also quotes from the MSA to verify his point. According to this treatise, the instinct, which has the three variants, small, middling and great, and is seen as the seed[589] of the Truth Body, is cultivated by listening to Buddhist teachings. This seed co-exists with and serves as the remedy to the fundamental consciousness. It is exhausted when the fundamental consciousness is transmuted; hence it is impermanent. Furthermore, Tsong-kha-pa argues that, from the Vijñānavādin viewpoint, the naturally existing gene is not reality inasmuch as there is no individual differentiation[590] in terms of reality; otherwise, it would be in opposition to the statement found in the same treatise which validates the doctrine of the ultimate three vehicles. According to the MSA, there

---

[582] *rgyas 'gyur gyi rigs, paripuṣṭa-gotra.*

[583] *yon tan, guna.*

[584] L.Jamspal et al., *The Universal Vehicle Discourse Literature*, 25. Cf. Ārya Vimuktisena's AAv. Tib. trans. *Zhang Hua Da Zhang Jin, bStan 'gyur,* Vol.49. (Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang), 138.

[585] Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 341.

[586] *'dus byas.*

[587] Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 333-336.

[588] *nus pa.*

[589] *bīja.*

[590] *rang rgyud pa'i dbye ba.*

are three separate spiritual genes of the three finial vehicles on the basis of the individual distinctions of the basic constituent, faith, certainty of accomplishment, and fruition. In addition, it would be in opposition to the Vijñānavādin proposition that the genetic potential for the Śrāvakayāna will be exhausted upon the time when nirvāṇa without residue[591] is attained. In conclusion, according to the Vijñānavādin texts accepting the fundamental consciousness as the person, the spiritual gene is deemed as the seed on that consciousness, differentiated by individual distinctions concerning the fruition; as explicated in this treatise, a person who has the genetic potential for the Mahāyāna has the ability to eliminate two types of obscuration, whereas a person who has the genetic potential for the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna can only eliminate addictive obscurations, and someone with the spiritual gene deprived cannot hope for salvation.

The spiritual gene according to the second type of texts, which do not accept the fundamental consciousness as the person, is defined in the YBh (*Bodhisattva-bhūmi*) as follows:

> What is the spiritual gene? In brief, it is twofold: naturally existing and acquired. The naturally existing gene is that which is the distinction[592] of the six sense media of bodhisattvas; it has a beginningless continuity during one [life] after another and [all virtues] are obtained by its nature. The properly acquired gene is that which is obtained by first cultivating the roots of virtue.[593]

---

[591] *anupadhiśeṣa-nirvāṇa.*

[592] *viśeṣa, khyad par.*

[593] "云何種姓。謂略有二種。一本性住種姓。二習所成種姓。本性住種姓者。謂諸菩薩六處殊勝有如是相。從無始世展轉傳來法爾所得。是名本性住種姓習所成種姓者。謂先串習善根所得是名習所成種姓。"瑜伽師地論, T.30.1579478c12.

Similarly, the YBh (*Śrāvakabhūmi*) defines the naturally existing gene as being "something which is finer than body, conjoined with the six sense media and obtained through nature, and has a beginningless continuity one [life] after another." In rGyal-tshab's gloss, this "distinction" is the uncontaminated seed, i.e. the potency having the ability to produce realization on the three vehicles.[594] Based on this reference, Tsong-kha-pa asserts that the six sense media which serve as the basis of designation of the gene can only be the inner sense media. He then explains the Vijñānavādin notion of the naturally existing gene, with the help of Sāgaramegha's commentary on the YBh (*Bodhisattva-bhūmi*)[595] in the following passage:

> Hence, the inner six sense media have, or anyone of them has, the distinction or status[596] upon which the spiritual gene is designated. In sum, the spiritual gene is accepted as being a functioning factor capable of achieving enlightenment on the mental continuum of living beings, so called "six sense media," which has engaged without interruption in realms, birth-places, etc. It has substantial status[597] but is not self-sufficient.[598] Therefore, neither can it be said to be identical to the basis of designation nor be different from that [basis].[599]

Tsong-kha-pa concludes that the nature of the spiritual gene is neither the six sense media themselves nor something other than those. This crucial point made by Tsong-kha-pa has significant ramifications for the discussions concerning the gene transmutation and

---

[594] *rNam bshad snying bo'i rgyan. gNa' dpe gcig bsdus dpe tshogs.* (Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 2000), 226.

[595] *Yogacaryābhūmaubodhisattvabhūmivyākhyā. rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa'i rnam par bshad pa,* Toh.4047.

[596] *gnas skabs.*

[597] *rdzas su yod pa.*

[598] *rang rkya thub pa.*

[599] Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 335-336.

the relative nature of mind among the dGe-lugs-pa thinkers. I shall return to this point later. Furthermore, regarding the possible misunderstanding of Sāgaramegha's glossing of the phrase "obtained by nature" as "uncreated by anyone," Tsong-kha-pa clarifies it by quoting Sāgaramegha's own work to explain this phrase: the naturally existing gene is not newly created by study, contemplation and meditation, but primordially exists in the mental continuum. Similarly, the YBh (*Śrāvakabhūmi*) states that the six sense media are obtained by nature just as refuge and vows are in some cases obtained by nature - they are not obtained in this lifetime but are naturally inherited from previous lives. Tsong-kha-pa argues that it would become absurd to literally take the six sense media, etc., as uncreated.[600]

Next, Tsong-kha-pa extends his analysis to the developmental gene, especially the relation between these two kinds of gene. Having resorted to Sāgaramegha's commentary, Tsong-kha-pa makes the distinction between two spiritual genes on the grounds of whether the naturally existing gene has been nourished by study, contemplation and meditation, or not. Tsong-kha-pa defines the developmental gene as a mere designation upon the naturally existing gene once it has been nourished by study, contemplation and meditation throughout learning paths.[601] Vasubandhu comments on the MSA III.4a-b by saying that "[t]his shows the spiritual gene to be fourfold: existing by nature, being developed, having the nature of support, and having the nature of the supported, respectively. It exists as a cause; it does not exist as an effect."[602] In Tsong-kha-pa's glosses, "cause" refers to the naturally existing gene which exists as a cause but not an effect, whereas "effect" refers to the developmental gene which exists as an effect but not

[600] *Ibid.*, 336.
[601] *slob lam.* He also cites another two different expositions on these two genes without giving references.
[602] Jamspal, *The Universal Vehicle Discourse Literature*, 25.

a cause. He immediately quotes from a passage from the *Śrāvakabhūmi* that "the seed remains subtle when an effect is not produced or does not occur; it is called coarse when this seed mingles with effect when an effect is produced or occurs."[603] However, some dGe-lugs-pa scholars, such as rJe-btsun Chos-kyi-rgyal-mtshan, explain "cause" as the learning paths in which both genes exist and "effect" as buddhahood in which both genes do not exist.[604]

Tsong-kha-pa then defines the relationship between the two genes as "a differential contradiction but not a substantial [contradiction]" on the basis of the YBh (*Śrāvaka-bhūmi*).[605] He has further pointed out that "from the perspective of the substance [the gene] becomes both [type of genes] after the engagement in the path."[606] As reported by Gung-thang bLo-gros-rgya-mtsho, exegetical opinions of three great dGe-lugs-pa thinkers, Pan-chen bSod-nams-grags-pa, rJe-btsun Chos-kyi-rgyal-mtshan, and 'Jam-dbyang-bzhad-pa, differ from each other in the interpretation of "contradiction."[607] Both Chos-kyi-rgyal-mtshan and 'Jam-dbyang-bzhad-pa accept that the two genes are not contradictory: 'Jam-dbyang-bzhad-pa takes Tsong-kha-pa's words quite literally and asserts that the developmental gene is also the naturally existing gene, but the naturally existing gene is not necessarily the developmental gene; for Chos-kyi-rgyal-mtshan, the developmental gene is not necessarily the naturally existing gene. Although bSod-nams-grags-pa agrees with Tsong-kha-pa on the proposition that two genes are not contradictory in substance, he argues that two genes are contradictory in terms of

---

[603] Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 336-337.
[604] Both explanations seem to be acceptable. See dBal mang dKon-bchok-rgyal-mtshan, *mDo sde'i rgyan gyi 'grel pa thub bstan rgyas pa'i me tog,* (New Delhi: 1974), 45.
[605] *ldog pa 'gal ba yin gyi rtsas 'gal ba ni min.*
[606] *rTsas la bsam na lam du shugs nas gnyis ka yin.*
[607] Gung-thang bLo-gros-rgya-mtsho, *'Jam dyangs dla ma mChog gi phar phyin mtha' dpyod tin chen sgron me dang rje di pam mtsan can gyi mchan 'grel gnyis kyis dgongs don gsal bar byed ba skal bzang 'jug ngogs,* ACIP S0967, 196b.

property.[608] bLo-gling mKhan-zur Padma-rgyal-mthsan illustrates this point by drawing an analogy between the gene and a field. A field lacks the property of having the ability of growing crops in the winter because of being deficient in the conditions of having enough water and fertilizer. When spring arrives, although the field itself remains the same, it starts to acquire the property of having the ability of growing crops when the conditions are right. Likewise, although the naturally existing gene or the seed of the uncontaminated intuition remains untransformed through study, and contemplation, etc, it develops itself to become the developmental gene. It possesses the property of having the ability to cultivate an uncontaminated intuition. According to bSod-nams-grags-pa, if two genes were not contradictory in terms of property, they would become absolutely identical. This conclusion would lead to a contradiction of the Vijñānavādins' own proposition as well as of the statement of the YBh (*Śrāvakabhūmi*) cited above.[609]

Finally, Tsong-kha-pa concludes his analysis of the spiritual gene theory from the perspective from the Vijñānavāda school. He points out that there seems to be at least one case of acceptance where the uncreated noumenon is the spiritual gene, as found in Ratnākaraśanti's interpretation of the Yogācāra/Madhyamaka synthesis according to his exposition of the AA.[610] On closer inspection, however, this uncreated noumenon is proved by Tsong-kha-pa to be the objective condition and the causal condition[611] for cultivating spiritual excellences of the śrāvakas, pratyekabuddhas, and buddhas. This is supported by the AS, where reality is designated in the Vijñānavāda school as the

608 *ngo bo.*
609 bLo-gling mKhan-zur Padma-rgyal-mthsan, *bLo gsal dga' bskyed snyin gi nor bu*, (Mundgod, Drepung Loseling Library Society, 1980), 309.
610 Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 337.
611 *dmigs rkyen* and *rgyu' rkyen.*

spiritual gene but not the gene *per se*. This position is akin to Tsong-kha-pa's treatment of the Vijñānavādin viewpoint of the natural luminosity of mind.

Hence, according to Tsong-kha-pa, since beginningless time both kinds of spiritual gene are held in the Vijñānavādin texts as created and impermanent.[612] Questions now arise regarding when the gene transmutation occurs, what happens to the gene after it has transmuted, and whether it transmutes into the uncontaminated intuition or it is just simply exhausted. mKhas-grub claims that because no other equivalent cause can be found at the first moment while the holy path occurs, the gene has to serve as the substantial cause for it.[613] But, in Padma-rgyal-mtshan's view, the speculations of both genes being other than cognitive continuum render this conclusion problematic.[614]

First, as mentioned earlier, Tsong-kha-pa asserts that the gene is neither the six sense media themselves nor something other than those. According to Dharmakīrti, consciousness at any given moment can only have consciousness from previous moment as its substantial cause. If a non-cognitive entity could serve as the substantial cause to make consciousness coming into existence, it would be admitted that consciousness had its origin in the course of time. By inference, it would contradict the Buddhist belief that saṃsāra takes place without beginning. Second, Padma-rgyal-mtshan questions whether or not the gene has progressively transmuted into the intuitions of learning, contemplation, and meditation during the paths of Accumulation and Preparation, before serving as the substantial cause for the holy path. If so, the conclusion that the developmental gene transmutes at the first moment of the Path of Accumulation would cancel out the Vijñānavādin proposition that the developmental gene continues

---

[612] except the *Mahāyānasaṃgraha*.
[613] *'Phags lam skad cig dang po'nyer len byed pa zhig. rTogs dka' snang ba,* Lhasa: Se ra dgon pa, 117.
[614] Padma-rgyal-mthsan, *bLo gsal dga' bskyed snyin gi nor bu,* 306-307.

functioning until its final transmutation occurs at fruition stage. If not, it would lay a claim to the simultaneist position that direct meditative intuition of emptiness comes about without essential prerequisites of studying and contemplating on emptiness.

The dGe-lugs-pa doxographical literature often divides the Vijñānavādins into two categories: followers of scripture and followers of reasoning. The former are fundamentalist Vijñānavādins who followed Asaṅga's corpus of the YBh, and the latter are liberalist Vijñānavādins who followed Dharmakīrti's corpus of validating cognition.[615] The LAS classifies spiritual genes into five groups, including three distinct genetic potentials for the three vehicles, the indefinite gene and the deprived gene. On the basis of the gene theory formulated in the YBh, fundamentalist Vijñānavādins regarded this statement as definitive, thereby claiming that there are ultimately three vehicles and that a person deprived of the gene cannot attain the liberation from saṃsāra.

In addition to the explanation given by Vasubandhu and Sthiramati of the natural luminosity of mind above, according to Tsong-kha-pa, the Vijñānavādins also accept the mind as naturally luminous in the sense that the mind has the capacity to be separated from all coincidental defilements and to cultivate all spiritual excellences as the fruition.[616] Tsong-kha-pa then says that the Vijñānavādins posit their spiritual gene theory on the basis of this way of understating the noumenon of the mind. These Vijñānavādins are by no mistake the followers of reasoning or logicians. Dharmakīrti deals with this concept exclusively in the PV II.205-211. David R. Jackson aptly summarizes the import of these verses by stating that "what is most interesting about Dharmakīrti's treatment of the ancient Buddhist concept of the mind's natural luminosity and the adventitiousness of its stains, is his analysis of luminosity in terms of the conventional nature of mind as the

---

[615] Geshe Lhundup Sopa and Jeffrey Hopkins, *Cutting Through Appearance: The Practice and Theory of Tibetan Buddhism,* (Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 1989), 259.
[616] Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 339. See also Xuanzang (玄奘), 成唯識論 (*Chen wei shi lun*), T.31.1585.

correct apprehension of objects, and the adventitiousness of stains in terms of the incapacity of error to persist in a correctly cognizing mind because, relative to a correct cognition, it lacks a foundation in the way things actually exist." [617]

Tsong-kha-pa accepts this notion of the natural luminosity of mind. As a result, he claims that no one exists as a being with his or her spiritual gene deprived on this basis. He also argues that if faults or obscurations could by no means be eliminated, then, they would become the nature of the mind, just as the heat is the nature of the fire. Hence, Tsong-kha-pa asserts that the scriptural statement of the LAS which mentions the existence of deprived-gene persons is a teaching requiring further explanation.[618]

In the *rNam bshad snying bo'i rgyan,* rGyal-tshab further identifies this statement as intentional with respect to another time,[619] and having three typical characteristic factors:

(1) Its intentional ground[620] is that for a long-lasting period of countless eons one with the spiritual gene deprived can not cultivate the path of liberation in his or her mental continuum;

(2) The motive[621] impelling the Buddha to give this teaching is to admonish those who are deeply hostile to the Mahāyāna teachings not to let this misfortune happen; and

(3) An incompatibility with the literal meaning[622] is demonstrated by showing that, in the definitive meaning, all living beings have a pure gene, and that the activity of the buddhas is all pervasive because all living beings without exception have or had attained high status such as god or human through the activities of the buddhas.

---

[617] Roger R. Jackson, *"Luminous Mind Among the Logicians,"* Paul Griffiths and John Keenan eds. *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota,* (Tokyo: Buddhist Books International, 1990), 123.
[618] Tsong-kha-pa, *gSer phreng,* 341.
[619] *dus gzhan la dgongs pa can.*
[620] *dgongs gzhi.*
[621] *dgos pa.*
[622] *sgra ji bzhin la gnod byed.*

rGyal-tshab also elaborates his mentor's arguments by setting out five interrelated reasons based on the PV:

(1) Obscurations are impermanent;
(2) There are methods eliminating obscurations;
(3) Those knowing those methods exist;
(4) Beings in distress seeking those methods exist; and
(5) There are compassionate teachers of those methods.[623]

To summarize, the thrust of the analyses of the Vijñānavādin gene theory of Tsong-kha-pa and his followers is best seen as an endeavor to cast off the spiritual fatalism of the fundamentalist Vijñānavādins. In addition to their oblique espousal of a liberal voice found in the Vijñānavāda school, Tsong-kha-pa and his follower's critique of this fatalism is clearly articulated in their explanations of the Mādhyamika position on the subject in question.

### *2. A Mādhyamika Critique of the Vijñānavādin Standpoint*

Juxtaposed with the Vijñānavādin position, the AA asserts that the spiritual gene is the uncreated noumenon. According to Tsong-kha-pa, this assertion is validated by a number of scriptural references, such as the MRS and the AAS, in which space is commonly used as a simile to represent the uncreated noumenon often seen in the Mahāyāna literature.[624] The MRS explains the spiritual gene as permanent, it is the immanent reality of things; whereas the AAS calls it naturally luminous.

[623] A similar presentation with slight changes is found in rGyal-tshab's *rGyud bla ṭīkā*, see Chapter 8. Cf. 'Jam-dbyang-bzhad-pa's explanation. Jeffery Hopkins, *Maps of the Profound: Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality*, (Ithaca, N.Y.: Snow Lion, 2003), 359-360.
[624] See Chapter 2 and 3.

Vimuktisena, an important Indian Mādhyamika thinker, critiques the Vijñānavādin theories concerning the spiritual gene, asserting that the nature of the twofold gene is the uncontaminated seed in the six sense media or the fundamental consciousness:

> Those [Vijñānavādins] should explain the meaning of *prakṛti* (nature) that is used in [the term] *prakṛtisthagotra* (naturally existing gene). If it is considered as synonymous with cause, then, the acquired [gene] would also be that [cause]. What is the difference between these two meanings? If it is considered as synonymous with the noumenon, there is no fault. Furthermore, the [naturally existing] gene asserted by those [Vijñānavādins] is purely nominal, whereas this [noumenon] is the actual one. Thus, this way [of understanding the naturally existing gene] is not compatible with the Vijñānavādins.[625]

rGyal-tshab explicates this passage by saying that in the Madhyamaka school, the naturally existing gene is understood as the naturally pure noumenon of living beings' mind. This understanding is not compatible with the Vijñānavādin theory as found in the MSA, etc. According to the Madhyamaka school, the uncontaminated seed is not suitable to be called "naturally existing gene" for its real name because it belongs to the category of "created;" however, the seed is deemed as the spiritual gene in this school because it is the acquired gene, and purely nominal as being "naturally existing gene."[626] In brief, the Mādhyamikas assert that the uncreated noumenon alone is acceptable to be the naturally existing gene. It seems worth mentioning that rGyal-tshab's gloss of the naturally existing gene as the "naturally pure noumenon of mind" has remained as a *locus classicus* and validating criterion for defining Buddha-essence in the dGe-lugs-pa school since then.

Aside from a brief description of how the noumenon is the naturally existing gene according to the RGV, Tsong-kha-pa does not fully discuss the Mādhyamika position on the Buddha-essence doctrine in any of his philosophical treatises. Instead, his thought is

---

[625] Vimuktisena, AAv, Tib. trans. *Zhang Hua Da Zhang Jin* (*sTan 'gyur*) V.49, 136.
[626] *rNam bshad snying bo'i rgyan*, 228.

articulated in the exegetical works of rGyal-tshab and mKhas-grub, principally in the *rGyud bla ṭīkā.* The RGV(V) and the AA are deemed by Tsong-kha-pa and his followers as the texts of Maitreyanātha and Asaṅga, who advocated the Prāsaṅgika-Mādhyamika view, thereby became the main foci in their philosophical debates with others on Buddha-essence and related ideas. We have closely examined rGyal-tshab's interpretation of Buddha-essence according to his Mādhyamika standpoints in previous chapters. Now we shall pay attention to Tsong-kha-pa and rGyal-tshab's exegeses of the "spiritual gene" section of the AA, as well as some ongoing philosophical debates among the dGe-lugs-pa scholars supplement to our discussion on the *rGyud bla ṭīkā.*

### *3. The dGe-lugs-pa Exegesis of the "Spiritual Gene" Section of the AA*

The "spiritual gene" section of the AA consists of three verses (I.37-39), in which the spiritual gene is identical to the ultimate element or the noumenon, and serves as the basis of the thirteen Mahāyāna practices. I.37-39 are translated as follows:

> The spiritual gene should be known as the basis of the engagements of these - six dharmas of realization, antidotes, abandonment, complete exhaustion of those [resistances], wisdom and compassion, difference from disciples, succession of altruistic deeds, and effortless intuition.

The spiritual gene has no divisions since the ultimate element is undifferentiated; its divisions are also told because of the distinctions of the dharma of which it is the basis.[627]

Vimuktisena explains in the AAv that the ultimate element is the reality of all things, devoid of any intrinsic reality.[628] The line of exposition in the AAv goes as follows:

intrinsic realitylessness = reality = ultimate element = spiritual gene

Thus, the spiritual gene as explicitly mentioned in the AA is unquestionably the naturally existing gene. While Tsong-kha-pa glosses this spiritual gene as the noumenon of the inner six sense media,[629] rGyal-tshab explains it as the truthlessness[630] of the inner six sense mediums or the mental continuum. It seems to be clear that the noumenon in this regard as explained in the Madhyamaka school bears a different notion from what is understood in the Vijñānavāda school as examined above.

Here arises an objection. "If such a noumenon were the spiritual gene, it would follow that it already exists within all living beings." As mentioned above, the term "spiritual gene" has the connotation of "delivering excellences;" this remains true for Vimuktisena as he explains in the AAv that "the spiritual gene is something from which this and that excellence will be cultivated or will occur."[631] However, the noumenon itself does not entail that all living beings could automatically cultivate virtues and good qualities; this is simply not the case. As a result, Vimuktisena responded with the

627 *ṣoḍhādhigamadharmasya pratipakṣaprahāṇayoḥ | tayoḥ paryupayogasya prajñāyāḥ kṛpayā saha || śiṣyāsādhāraṇatvasya parārthāukramasya ca | jñānasyāyatnavṛtteśca pratiṣṭhā gotramucyate || dharmadhātorasambhedādgotrabhedo na yujyate | ādheyadharmabhedāttu tadbhedaḥ parigīyate ||.*
628 Vimuktisena, AAv, Tib. trans. *Zhang Hua Da Zhang Jin* (*sTan 'gyur*) V.49, 136.
629 *Nang gi skye mched gi chos nyid kyi rigs.*
630 *bden pas stong pa.*
631 Vimuktisena, AAv. Tib. trans. *Zhang Hua Da Zhang Jin* (*sTan 'gyur*) V.49, 137.

following statement that "the noumenon is said to be the spiritual gene inasmuch as it serves as the cause of holy excellences when perceived."[632] In his commentary on the MAv, Tsong-kha-pa explains the noumenon here as the spiritual gene in connection with the paths of the Mahāyāna soteriology.[633] He explains that the noumenon specifically refers to the spiritual gene of one of the three vehicles; it serves as the specific cause of holy excellences when perceived and meditated on by the path of each individual vehicle. As discussed earlier in the RGV(V), the way to understand the reality of the mind, or the spiritual gene, is as the cause that has an emphasis on the intrinsic foundation for liberation in accord with the expositions of the reality mingled with defilements or with the Element. Tsong-kha-pa continues to explain the "basis" in I.38 as the object,[634] and the "dharmas" I.39 as the perceiving paths[635] which include the Śrāvakayāna and Pratyekabuddhayāna. In conclusion, Tsong-kha-pa follows Vimuktisena's assertion that śrāvakas and pratyekabuddhas must also have an understanding of the noumenon, intrinsic reality, because it is the object of their paths and they have to first negate in order to perceive the noumenon as the object. Vimuktisena and Haribadhara both agree that all noble beings of the three vehicles have the realization of the uncreated, ultimate intrinsic realitylessness.[636] It seems that Tsong-kha-pa regards Vimuktisena and Haribadhara as advocates of the Prāsaṅgika-Mādhyamika view at this point. Correspondingly, mKhas-grub reports that Tsong-kha-pa asserted that the ultimate intention behind the AA is also the Mādhyamika-Prāsaṅgika view. According to this view, there is no distinction between vehicles in terms of the mode of realization [of the

---

[632] *Ibid.*
[633] *rNam bshad dgongs pa rab gsal. Collected Works of Tsong-kha-pa*, Zh. Vol.20, 46a.
[634] *dmigs pa.*
[635] *dmigs byed gyi lam.*
[636] Vimuktisena states that "all holy beings are differentiated by the uncreated." AAv, 138.

noumenon].[637]

There is another objection from the Vijñānavāda school as presented in AA I.39a-b: "The spiritual gene, then, has no divisions [of Śrāvakayāna, Pratyekabuddhayāna, and Mahāyāna] since the noumenon is undifferentiated." Gung-thang bLo-gros-rgya-mtsho rephrases this objection according to the Prāsaṅgika-Mādhyamika view. Since the Prāsaṅgika-Mādhyamika position asserts that there is no difference between the vehicles in terms of the mode of realization of reality, then the objection arising against the AA's standpoint concerning the spiritual gene would be like this: it is incorrect to accept the divisions of the spiritual gene just because there would be no difference between the vehicles by the elimination of the addictive obscurations through meditation on the same realitylessness of the mind; also there would be no difference because the same naturally existing gene universally exists within all practitioners of the three vehicles. According to Gung-thang, the Prāsaṅgika-Madhyamaka school would respond by asserting that this proposition is faultless for two reasons: (1) in terms of the spiritual gene as the cause, there are three different modes of meditation because of the levels of intelligence despite the fact that the object of realitylessness of the mind is the same; and (2) in terms of the spiritual gene as the basis, distinctions can be made with regard to person despite the fact that there is no difference in the naturally existing gene, just as three clay containers can be labeled differently as "honey jar," "sugar jar," and "milk jar" on the basis of three different contents despite that fact that there is no difference in the material of the containers.

Similar to the RGV(V)'s notion of reality mingled with defilements, the spiritual gene theory as discussed in the AA is a soteriological concept rather than a pure

---

[637] *rtogs rigs tha dad med pa.*

philosophical argument; it explains the close relationship between Buddhist philosophical presupposition and meditative praxis. In the AA, this spiritual gene is described as being connected to the Mahāyāna practices belonging to the Path of Application and beyond. According to bLo-gling-mKhan-zur Padma-rgyal-mthsan, terms such as the "naturally existing gene of Mahāyāna practices as presented in the text," the "naturally existing gene of Mahāyāna practices," and the "naturally existing gene of Mahāyāna" have nuanced meanings. The first term refers to the spiritual gene belonging to the Path of Application and beyond. The second refers to the spiritual gene of the Path of Accumulation. The third refers to the spiritual gene at the moment when one just becomes a Mahāyāna practitioner. Moreover, according to bLo-gling-mKhan-zur, the Buddha-gene or Buddha-essence is not identical to the spiritual gene of the Mahāyāna because śrāvakas also have the Buddha-gene or Buddha-essence but they do not participate in Mahāyāna practices. In order to illustrate that the spiritual gene theory of the AA is in line with Buddha-essence doctrine in general, mKhas-mchog Byams-pa-bkra-shis divides the naturally existing gene into two main categories:

(1) The naturally existing gene not being the basis of practices, which is the reality of the continuum of one who has not yet enter into the path;

(2) The naturally existing gene being the basis of practices of the three vehicles.

Within the second category, there are four divisions:

(a) reality of the continuum of a holy śrāvaka;

(b) reality of the continuum of a holy pratyekabuddha;

(c) reality of the continuum of a Mahāyāna practitioner on the Path of Accumulation; and

(d) reality of the continuum of a Mahāyāna practitioner on the Path of Application or beyond, which are included in the thirteen practices as mentioned in I.37-38: six dharmas of realization, antidotes, abandonment, complete exhaustion of those, wisdom and compassion, difference from disciples, succession of altruistic deeds, and effortless intuition.

In short, according to the *rNam bshad,* the definitions of the twofold gene are given as follows:

> First, the naturally existing gene is the noumenon, which is the truthlessness of a living being's mind and has the potential for transformation into the Truth Body… It is established by valid reason that a living being's mind has the potential for separation from the defilements and for cultivation of the holy realizations. This potential is posited and then nourished by the conditions of listening (to Buddhist teachings), hence called acquired gene; its ultimate transmutation is the Form Bodies.[638]

All famous dGe-lugs-pa exegetes, including rJe-btsun chos-kyi-rgyal-mtshan, Pan-chen bSod-nams-grags-pa, 'Jam-dbyang-bzhad-pa, and mKhas-grub bsTan-pa-dar-rgyas, have their subtle and finely nuanced expositions of the twofold gene. A detailed analysis has to wait for another occasion. Here I would like to point out two peculiar propositions set out by mKhas-mchog Byams-pa-bkra-shis and mKhas-grub bsTan-pa-dar-rgyas. The

[638] *rNam bshad snying bo'i rgyan,* 228.

former scholar asserts that the mental consciousness itself is the developmental gene[639] and the latter claims that, in addition to the twofold spiritual gene scheme, there is a third category called the "spiritual gene other than the twofold,"[640] which is the relative aspect of the Truth of Cession in the continuum of a holy bodhisattva who has attained the Path of Insight and has the potential for transformation into the Truth Body that is pure without coincidental defilements.[641]

### *4. Natural Luminosity of the Mind under Debate*

In his commentary on the *Atyayajñāna-sūtra,* rGyal-ba sKal-bzang-rgya-mtsho (1708-1757), the seventh Dalai Lama, recapitulates the import of the phrase "natural luminosity of the mind" as found in a variety of Mahāyāna scriptures. According to him, its import is also twofold. This twofold import is explained in connection with the two truths of the mind: the ultimate reality or aspect of the mind is realitylessness of the mind; the relative reality or aspect of the mind is the factor of mere clarity and mere awareness.[642] Both aspects are characterized as "luminosity."[643]

sKal-bzang-rgya-mtsho cites a commentary attributed to Śantīdeva and uses a simile therein to explain the ultimate aspect of the mind as luminous. Just as the sunshine can not be perceived when the sky is overcast, however the nature of the sun rays remains the same unaffected by any obscurations. Similarly, the mind's own objective condition is not manifest to the mind when obscured by the addictions, but the nature of this objective condition would never deviate from its own luminosity, i.e. realitylessness of all things.

---

[639] mKhas-mchog Byams-pa-bkra-shis, *Phar payin btha' dpyod,* (Karnataka State: Gajang Computer Input Center, 2000), 317.
[640] *de las gshan pa' rigs.*
[641] mKhas-grub bsTan-pa-dar-rgyas, *bsTan bcos mngon par rtogs pa's rgyan ''grel pa dang bcas pa' mtha' dpyod legs par bshad pa padma dkar po' 'phreng ba,* ACIP, Catalog ID: S0010 S0010N.ACT, 35b.
[642] *gsal tsam rig tsam.*
[643] *'Da' dka' ye shes mdo 'grel. Collected Works of the 7th Dalai Lama* (sKu 'bum edition), Vol.Ka, 16b.

sKal-bzang-rgya-mtsho asserts that this way of exposition finds its justification in the Mahāyāna literature advocating the philosophy of emptiness. As we have briefly examined its usage in the history of Buddhist literature in Chapter 5, it seems to be clear that terms such as *prakṛtiprabhāsvara, dharmatā,* and *tathatā* are synonymous with *śunyatā* denoting the import of realitylessness and are often used alternatively in the Mahāyāna scriptures. It is, in addition, also evident that the Madhyamaka school and the Yogācārya school in India both accepted this notion as an equivalent to the ultimate reality in spite of the discrepancy in their understandings of it.

In order to explain the meaning of luminosity with respect to the relative aspect of the mind, sKal-bzang-rgya-mtsho cites two verses from the *Dharmadhātu-stava,* attributed to Nāgārjuna, stating that the luminous mind becomes defiled because of the addictions; the defilements are burned out by the fire of wisdom but the luminosity of the mind remains unaltered, just as the stain attached on the cloth made of asbestos is burned away by fire but the cloth itself remains unchanged. He then explains that, while the defilements of addictions such as attachment, etc., are cleansed by the power of meditation with the intuition that realizes emptiness, the luminous mind remains unaffected. sKal-bzang-rgya-mtsho also cites Tsong-kha-pa's commentary on the MAv and Dharmakīrti's PV for his argument that the nature of the mind is mere clarity and mere awareness irremovable by any means of antidotes, and therefore no deviation from its own luminosity, whereas all defilements can be separated from the mind by the power of antidotes, thereby being accidental to the nature of the mind.[644]

This explanation, however, is not accepted in the dGe-lugs-pa school without question. As reported by bLo-gling-mKhan-zur Padma-rgyal-mthsan, the dGe-lugs-pa

[644] *Ibid.,* 16b-17a.

scholars hold two different views on the soteriological importance of this factor of the mind being mere clarity and mere awareness.[645] One group, apparently including sKal-bzang-rgya-mtsho, asserts that the natural luminosity of the mind with respect to the relative reality refers to a mental continuation, distinct from the addictions in nature. Hence, when recognized, it has great soteriological significance. But the other group strongly argues that it can be problematic to accept this factor as a mental entity distinct from the addictions especially when the addictions are active. If this factor can be differentiated at that time from the addictions, such as the truth-habit, then they would ask the following questions:

1) is this factor a consciousness observing the same objective object as the truth-habit does? and

2) or is it a consciousness substantially different than the truth-habit?

If the first question were true, it would follow that the object of the truth-habit's habit-pattern the intrinsic reality of form, sound, etc., is also the object of the factor of mere clarity and the awareness. Rather than being the subtle realitylessness, etc., the same objective object[646] is being observed. Secondly, when the truth-habit becomes active, the objective object of the negation of the truth-habit can not be present. These reasons are, in turn, based on the fact that the factor of mere clarity and mere awareness and the truth-habit are substantially identical in terms of location, time, and nature because the factor is part of the truth-habit as suggested by the question. Furthermore, if these two had the same nature, it would lead to a conclusion that this factor cannot be said to be luminous or have the potential for separation from the defilements since its nature is defiled by the addictions. It would also lead to the conclusion that the addictions,

---

645 Padma-rgyal-mthsan, *bLo gsal dga' bskyed snyin gi nor bu*, 357-362.

646 *dmigs yul*.

such as the truth-habit, attachment, etc., do not have dormant states. When the factor is conditioned by the inappropriate mentation,[647] it becomes the nature of one of the addictions, then becoming the nature of another consciousness having a different objective object after the addiction ceases. During this process, while the objective object of the factor changes, the nature of consciousness remains continuously, hence there is no chance of positing the instincts for the addictions. Finally, if the factor of the realization of impermanent, emptiness, etc., and the factor of the truth-habit were the same continuum but only the objective object of the factor changes, it would follow that the realizations of impermanence, emptiness etc. become the nature of the truth-habit when the latter becomes to be active immediately after the realization.

If there is a consciousness substantially different from the truth-habit at that time, it would follow that when an eye consciousness is erroneously perceiving the snowy mountain as bluish, at that moment another sense consciousness having a different objective object can be simultaneously produced by the contact of sense organ, object and consciousness. This is apparently in direct contradiction to the principle of Buddhist epistemology.

In light of the discussions above, this group of scholars asserts that the addictions such as the truth-habit and the mental factors accompanying them are the defilements in nature. Thus, according to this group, the factor of mere clarity and mere awareness itself have no soteriological significance. In this group's view, the natural luminosity of the mind means that, although the addictions can temporally obscure the mind, these will be gradually eliminated from the mind through the power of antidotes, whereas the "luminous mind" or the nature of the mind remains intact. Thus they assert that the

---

[647] *Tshul min yid byed.*

import of the *Dharmadhātu-stava* is analogous with the PV II.205-211, which explains "luminosity" as the correct apprehension of objects and the coincidental defilements as the misapprehension of objects. It seems to be clear that this group is inclined to be in favor of the viewpoint of the liberalist Vijñānavādins on the natural luminosity of the mind in terms of the relative reality. At this point, we might also like to recall the aforementioned assertion made by Tsong-kha-pa in his analysis of the spiritual gene theory according to the Vijñānavāda. According to Tsong-kha-pa, the spiritual gene is neither the six sense mediums nor something else other than these.

However, the problem remains unsolved for the scholars of this group when the theory of the subtle mind formulated by esoteric Buddhism is taken into account. According to this theory, a subtle mental consciousness called "primordial luminous mind," along with its mounted subtle energy, do exist simultaneously with the coarse psycho-physical continuum of a living being. Pan-chen bLo-bzang-chos-kyi-rgyal-mtshan mentions a possible fallacy associated with this theory considering there are two continua simultaneously existing in one person. According to him, when the coarse psycho-physical continuum is operating, the subtle continuum does not function but remaining in a state akin to the dormant state.[648] However, as the Mongolian scholar Ngag-dbang-dpal-ldan points out, it would be still difficult to posit a consciousness without an objective object no matter how subtle it is.[649] As to the nature of the "primordial luminous mind," most of the dGe-lugs-pa scholars assert that it remains contaminated inasmuch as it has the dualistic perceptions until the fourth stage of the Perfection Stage according to the Guhyasamāja Tantra system. As mentioned above,

[648] According to the SC, the Mahāsaṃghika tradition asserts that the imprint is neither consciousness nor mental factors, thereby not having objective objects. The Sarvāstivāda school asserts that the imprint is kind of mental factor, thus having objective objects. 異部宗輪論, T.49.2031.
[649] See Jeffery Hopkins, *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School*, (Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2002), 310.

mKhas-mchog Byams-pa-bkra-shis asserts that the mental consciousness itself is the developmental gene. This subtle mind is also accepted by some scholars in this group as the developmental gene in the sense that "through our increasing the qualities of this mind, eventually it will become the Wisdom Truth Body of a Buddha."[650]

Lastly, let us take a brief look at the dGe-lugs-pa's treatment of some apparently radical statements found in the esoteric literature proclaiming that the Buddha's transcendent intuition is innately present in all living beings. Similar passages indeed can also be found in the early Mahāyāna scriptures concerning Buddha-essence doctrine, such as the AAS, the MMPS, and the TGS. But these statements are more readily justified and accepted within the esoteric context for the simple reason that the esoteric teaching is deemed as the highest and ultimate teaching of the Buddha. Through their critical lens, however, the dGe-lugs-pa thinkers read these passages quite differently than scholars from other traditions. In mKhas-grub dGe-legs-dpel-bzang's exegetical exposition of the HT, e.g., we can clearly see that the dGe-lugs-pa understanding of the esoteric teaching on this subject is entirely consistent with its exegesis of Buddha-essence doctrine in general. On the surface, the HT seems to affirm that the mind of a living being is blissful enlightenment:

> There exists not one being who is unenlightened from the awakening to his own nature. By their very intrinsic nature the beings in hell, ghosts, animals, gods, titans, men and even worms and son on in the dung, are eternally blissful, for they do not merely experience the pleasure of the gods and the titans.[651]

---

[650] Geshe Kelsang Gyatso, *Ocean of Nectar*, (London, Tharpa, 1995), 414.
[651] See G.W.Farrow and I.Meron, *The Concealed Essence of the Hevajra Tantra*, trans. (Delhi: Motilal Banarsidass, 1992), VIII. 74-75, Part 2. 230.

In mKhas-grub's glosses, all living beings are said to be eternally blissful because there is no difference between the reality of a living being's mind and the reality directly realized by the great bliss of a tantric adept.[652] In other words, the object to be realized is loosely termed as the subject that realizes it. But this is by no means a new hermeneutical strategy conceived by mKhas-grub. We can find numerous exegetical practices in Indian commentaries on the esoteric discourses as well. In particular, we see that Kṛṣṇācārya, an important exegete of the HT, uses the same strategy to gloss the first line of cited verses by explicating that "since there is a saying that the Thusness of individuals is the Thusness of the All-knowing One, all beings are enlightened ones."[653] After all, this kind of linguistic convention is not peculiar to esoteric literature. A similar example can be found in the MSA where Maitreya asserts that "there is no other mind apart from the mind of reality which is naturally luminous," and also in Vasubandhu's gloss on the mind as being the reality of the mind.[654]

To summarize, according to the dGe-lug-pa thinkers, the import of the scriptural statements which proclaim that all living beings are buddhas is in large part identical to the second factor of the tripartite Buddha-essence scheme of the RGV as discussed in Chapter 7. Thus, the second factor, which concerns the undifferentiated reality as the nature of both the Tathāgata and a living being, is the essence of the Mahāyāna philosophy of non-duality concerning the pure nature of realitylessness intrinsic to both enlightened and unenlightened ones. If realitylessness is taken to be the nature of the Buddha, then all living beings can be said to be perfect buddhas because of

[652] *dPal brtag pa gnyis pa'i rnam par bshad pa rdo rje mkha' 'gro ma rnams kyi gsang ba'i mdzod. Collected Works of mKhas-grub-rje dGe-legs-dpal-bzang*, Zh.Vol.Cha, 217a.
[653] *Ibid.*, 230.
[654] Jamspal, *The Universal Vehicle Discourse Literature*, 172.

realitylessness of their minds when their continua are still defiled. This line of exposition developed in the dGe-lugs-pa school is sharply different from Dol-po-pa's Other-emptiness philosophy that uses those scriptural statements to validate its explanation of the first factor of the RGV's tripartite Buddha-essence scheme as advocating that the Buddha's Truth Body replete with wisdom and compassion is intrinsic to living beings, instead of being a *sine qua non* for achieving enlightenment.

## Conclusion

The long-standing socio-political confrontation of the dGe-lugs-pa school with other schools in Tibet has been entwined with heated philosophical arguments since its inception in the fifteenth century. These arguments distill into the various schools' disparate understandings of the ultimate truth postulated in Mahāyāna Buddhism. For Tsong-kha-pa and his followers, accepting the ultimate reality as something more than a mere negation of intrinsic reality equates to an alternative way of adopting non-Buddhist's ontological positions. For non dGe-lugs-pa schools, the ultimate truth is an affirmative or implicative negation that eliminates any conceptual constructs. From the detailed discussion in this study, we can clearly see that this difference remains true in competing interpretations of the Buddha-essence doctrine between dGe-lugs-pa and non-dGe-lugs-pa traditions.

Through their exegesis of the RGV and its commentary, the dGe-lugs-pa scholars, represented by rGyal-tshab, held the distinct view that the Buddha-essence doctrine is neither parallel with nor marginal to the emptiness discourse of general Mahāyāna philosophy. Instead, the Buddha-essence doctrine was central to Indian Mahāyāna thought as being a unique cataphatic expression of ultimate truth, a mere negation, as asserted in both Madhyamaka and Vijñānavāda. According to rGyal-tshab, the mere fact of the mind being devoid of intrinsic reality makes spiritual awakening possible. In addition to this prerequisite, conditions such as Buddha's activities are also indispensable for achieving enlightenment. Such an interpretation of the meaning of Buddha-essence

accords closely with the uncompromising gradualism of Tsong-kha-pa, which emphasizes critical thinking of Madhyamaka philosophy in theory and analytical meditation in praxis. Correspondingly, for dGe-lugs-pas, an uncreated intrinsic buddha within a unenlightened being awaiting to be actualized is beyond wild imagination. Also, the way of actualizing it "through complete relaxation of conceptual contrivance," as S. Hookham has put it, is to a great extent identical to the non-mentation meditation of Hva-shang Mo-he-yen, and that non-mentation meditation was vehemently condemned by Tsong-kha-pa and his followers as harmful spiritual quietism.

Except for the Jo-nang-pas, who openly assert that ultimate truth is absolutely absolute, other non dGe-lugs-pa schools are careful to avoid the danger of reifying ultimate truth with a strong preference for the Mādhyamika or Vijñānavādin positions. However, in the dGe-lugs-pas' view, by including gnosis as part of ultimate truth, these schools are prone in practice to dismiss discriminative knowledge as erroneous perception, thereby unconsciously falling into the nihilistic trap of denying the relative world completely. On the other hand, since the gnosis is primordially present within everyone's continuum, all spiritual and philosophical praxes are subsumed under so called "gnoseological nativism" that leads to the danger of reifying the ultimate reality. Historically, rNying-ma-pa and bKa'-brgyud-pa schools were less critical of Hva-shang Mo-he-yen's teaching. This strongly suggests that these schools may find Mo-ho-yen's type of Chan to be congenial to the expression of their own doctrinal positions. The view of ultimate truth as an affirmative or implicative negation also became the doctrinal ground for the Non-sectarian Movement (*ris med*) in the nineteenth-century's Tibetan Buddhist world with a reinforced emphasis on the Buddha-essence doctrine. Similar to 'Gos-lo's position, advocates of this movement such as 'Ju Mi-pham made every endeavor

to justify the view that the Buddha-essence doctrine of the last Dharma-wheel is superior to Madhyamaka thought at the philosophical level in order to compete with the perceived religio-political hegemony of the dGe-lugs-pa school.[655] The recent trend of syncretism in the Tibetan exile society in India is regarded by conservative dGe-lugs-pas as a threat to the tradition. Hence it is crucial to examine in detail the dGe-lugs-pas' position on the Buddha-essence doctrine in particular, in order to have a better understanding of the long-term religio-political conflicts in the Tibetan Buddhist world until the present.

While seeking not to be "sectarian" and "to redress a balance" in contemporary academic study of Tibetan Buddhism, some scholars criticized "rang stong pas" such as Bu-ston and rGyal-tshab for their misrepresenting and trivializing the Buddha-essence doctrine. It is true that the doctrinal distinction between Other-emptiness and anti-Other-emptiness "can only be properly understood and evaluated in the light of a far deeper knowledge than we have at present concerning the full range of the older commentarial traditions."[656] But this does not mean that we can neglect the newer exegetical traditions without having a correct understanding of them. For instance, some scholars are entirely misleading in their designation of rGyal-tshab as being a "rang stong pa," which, according to dGe-lugs-pas, is an erroneous view of nihilism that has to be refuted.

Owing to its religious significance and doctrinal sophistication, the Buddha-essence literature has generated a considerable body of scholarship across the intellectual world in the East and the West. Although these works have pursued manifold fruitful and illuminating lines of individual inquiry, few have carried out a broader analysis of various theories concerning this doctrine developed in different historical periods, and few have initiated a comparative analysis of how this doctrine was interpreted in various

[655] Pettit, *Mipham's Beacon of Certainty,* 101-124.
[656] Hookham, *The Buddha Within*, 17.

cultural contexts. Again, it is my hope that this study has made a positive contribution to our understanding of a much under-studied aspect of the dGe-lugs-pa philosophical history. By examining this intriguing doctrine of great philosophical/soteriological significance in a comparative context with other Tibetan and Chinese expositions, we have had a better sense of the role that the Buddha-essence thought played in Buddhist history outside of India.

# Abbreviations

| | |
|---|---|
| AA | *Abhisamayālaṃkāra* (Maitreya). Contained in the *Abhisamaya-alaṃkārālokā* (Haribhadra). Ed. U. Wogihara. Tokyo: The Tōyō Bunko, 1932-1935 (reprint 1973). Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan, Toh.3786. |
| AAN | *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśasūtra.* 不增不減經, T.16.668. |
| AAv | *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśaśāstrābhisamayālaṃkāra-vṛtti* (Ārya Vimuktisena). *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa stong phrag nyi shu lnga pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan gyi 'grel pa,* Toh.3787. |
| ACIP | Asian Classics Input Project. |
| AMN | *Akṣayamatinirdeśasūtra. 'Phags pa blo gros mi zad pas bstan pa zhes bya ba theg pa chen po'i mdo,* Toh.175; P.842; 阿差末菩薩經, T.13.403; 大方等大集經, T.13.397. |
| Aṣṭa | *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā.* Ed. P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts 4. Darbhanga: Mithila Institute, 1960. *'Phags pa shes rab kyi pha rol tu phyin pa btgyad stong pa,* Toh.12; 大般若波羅蜜多經, T.7.220; 小品般若波羅蜜經等, T.8.224-229. |
| AS | *Abhidharmasamuccaya.* Pradhan, P. *Abhidharmasamuccaya* Santiniketan, 1950. Reconstruction of Sanskrit. *Chos mngon pa kun las btus pa,* Toh.4049; 大乘阿毘達磨集論 T.31.1605. |
| AvS | *Avataṃsaka-sūtra. Sang rgyas phal po che shes bya ba shin tu rgyas pa chen po'i mdo,* Toh.44; 大方廣佛華嚴經 T.9.278; T.10.279. |
| BCA | *Bodhicaryāvatāra* (Śāntideva). Contained in the *Bodhicaryāvatāra-pañjikā* (Prajñākaramati). Ed. P.L. Vaidya. Dharbhanga, 1960. *Byang chub sems dpa'i spyod pa la 'jug pa,* Toh.3871; 菩提行經 T.32.1662. |
| D | Derge Kanjur and Tanjur. |
| DDS | *Dharmadhātustava* (Nāgārjuna). *Chos kyi dbying su bstod pa,* Toh.1118; 贊法界頌, T.32.1675. |
| DhDhV | *Dharmadharmatāvibhāga* (Maitreya). For the edition of Tibetan text and Sanskrit fragments, see Mathes, 1996. |
| DIR | *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra* (= *Tathāgatamahākaruṇānirdeśa*). *'Phags pa de bshin gshes pa'i snying rje chen po nges par bstan pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo,* Toh.147; P.814; 大哀經, T.13.398; 大方等大集經, T.Vol. 13, no. 397. |
| GGS | *Gaganagañjasamādhisūtra. 'Phags pa nam mkha' mdzod kyis shus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo,* Toh.148; P.926; 大方等大集經, T.13.397; 大集大虛空藏菩薩所問經等, T.13.404-408. |

| | |
|---|---|
| HV | *Hevajratantra*. Ed. D.L. Snellgrove. London, 1959. *Kye'i rdo rje shes bya ba rgyud kyi rgyal po*, Toh.417; 大悲空智金剛大教王儀軌經, T.18.892. |
| JñāĀ | *Jñānālokālaṃkārasūtra.* Eds. T. Kimura, N. Otsuka, H. Kimura, and H. Takahashi. Tokyo: Taisho University Press, 2004. 如來莊嚴智慧光明入一切佛境界經 , T.12.357. |
| K | sKu 'bum edition of rGyal-tshab's *rGyud bla ṭīkā.* |
| LAS | *Laṅkāvatārasūtra*. Ed. Bunyiu Nanjio. Kyoto: The Otani University Press, 1923. 楞伽阿跋多羅寶經等, T.16.670-672. |
| MA | *Madhyamakālaṃkāra* (Śāntarakṣita). *dBu ma rgyan gyi tshig le'ur byas pa,* Toh.3884. |
| MAv | *Madhyamakāvatāra* (Candrakīrti). Contained in the *Madhyamakāvatāra-bhāṣya* (Candrakīrti). Ed. L. de La Vallée Poussin (Critical edition of Tibetan text). St. Petersburg: Bibliotheca Buddhica IX. 1907-1912 (reprint Osnabrück, 1970). |
| MAV | *Madhyāntavibhāga* (Maitreya). *Madhyāntavibhāgabhāṣya* (Vasubandhu). Ed. G. Nagao. Tokyo: Suzuki Research Foundationm, 1964. *dBus dang mtha' rnam par 'byed pa'i tshig le'ur byas pa,* Toh.4021. 中邊分別論, T.31.1599-1600. |
| MMPS | *Mahāyānamahāparinirvāṇasūtra. 'Phags pa yongs su mya ngan las 'das pa chen po theg pa chen po'i mdo,* Toh.120; 大般涅槃經, T.12. 374-376. |
| MRS | *Mahāratnakūṭasūtra. dKon brtsegs,*Toh.45-93, P760; 大寶積經, T.11.310. |
| MS | *Mahāyānasaṃgraha* (Asaṅga). For the Tibetan edition, see G.Nagao, *Shōdaijōron.* Tokyō: Kōdansha, 1982/87.攝大乘論, T.31, 1592-1594. |
| MSA | *Mahāyānasutrālaṇkāra* (Maitreya).Included in the *Mahāyānasutra-alaṇkārabhāṣya* (Vasubandhu), ed. S. Lévi. Paris, 1907 (reprint Kyoto, 1983). *Theg pa chen po mdo sde'i rgyan shes bya ba'i tshog le'ur byas ba,* Toh.4020; 大乘莊嚴經論, T.31.1604. |
| P | Peking Kanjur and Tanjur. |
| PV | *Pramāṇavārttika* (Dharmakīrti).Included in the *Pramāṇavārttikasvavṛtti.* Ed. R. Gnoli. Roma, 1960. *Tshad ma rnam 'grel*, Toh.4210. |
| QXL | 大乘起信論, T.32.1666-1667. |
| RCS | *Ratnacūḍāsūtra.* 大方等大集經, T.13.397. |
| RGV | *Ratnagotravibhāga* (Maitreya). Contained in the RGVV. |
| RGVV | *Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantra*treatise (Asaṅga). Ed. E.H. Johnston. Patna: The Bihar research Society, 1950. *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi rnam par bshad pa.* Toh.4025. 究竟一乘寶性論, T.31.1611. |
| SMS | *Śrīmālādevīsiṃhanādasūtra.* Sanskrit fragments: ed. K. Matsuda. In: *Buddhist manuscripts.* (Manuscripts in the Schøyen Collection, vol. 1). General editor Jens Braarvig. Oslo: Hermes Academic Publications, 2000. Tibetan text: ed. K. Tsukinowa. 1940. 勝鬘師子吼一乘大方便方廣經, T.12.353; T.11.310. |
| SC | *Samayabhedoparacanacakra* (Vasumitra). 異部宗輪論, T.49.2031. |

| | |
|---|---|
| SMP | *Sāgaramatiparipṛcchāsūtra. 'Phags pa blo gros rgya mtshos shus pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo,* Toh.152; P.819; 大方等大集經, T.13. 397; 海意菩薩所問淨印法門經, T.13. 400. |
| SNS | *Saṃdhinimocanasūtra. 'Phags pa dgongs pa nges par 'grel pa shes bya ba theg pa chen po'i mdo*, D.49, 1b-55b; P.774; 解深密經, T.16. 676. |
| SPh | *Abhisamayālaṃkāranāmaprajñāpāramitopadeśa*treatise-*vṛttiḥ* (*Sphuṭārtha*). *Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos mngon par rtogs pa'i rgyan zhes bya ba'i grel pa,* Toh.3793. |
| SPS | *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*. Eds. H. Kern and B. Nanjio. St. Petersburg, 1908-1912 (reprint Osnabrück, 1970). *Dam pa'i chos padma dkar po shes bya ba theg pa chen po'i mdo*, Toh.113; 妙法蓮華經等, T.8.262-264. |
| SRS | *Samādhirājasūtra*. Ed. P. L. Vaidya. Buddhist Sanskrit Texts, No. 2. Darbhanga: Mithila Institute, 1961. *'Phags pa chos thams cad kyi rang bzhin mnyam pa nyid rnam par spros pa ting nge 'dzin gyi rgyal po shes bya ba theg pa chen po'i mdo*, Toh.127; 月燈三昧經, T.15.639-640. |
| T | Taishō shinshū daizōkyō. 大正新修大藏經. Ed. J. Takakusu and K. Watanabe. Tokyo: The Taishō Shinshū Daizōkyō Kankō Kai, 1924-1929. |
| TGS | *Tathāgatagarbhasūtra*, ed. see Zimmermann 2002. |
| YBh | *Yogācārabhūmi* (Maitreya/Asaṅga). Toh. 4035-4042; P. 5536-5543; *bStan 'gyur,* Vol.74. Beijing: Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang; 瑜伽師地論, T.30.1579. |
| Toh | *A Catalogue of the Tohoku university Collection of Tibetan Works on buddhism.* Ed. Yensho Kanakura. Sendai: Tohoku University, 1953. |
| Zh | Lhasa Zhol edition of rGyal-tshab's *rGyud bla ṭīkā.* |

# Bibliography

## Tibetan and Chinese Sources

*sGom pa'i rim pa,* Toh.3915-17.

*rNal 'byor spyod pa'i sa las byang chub sems dpa'i sa'i rnam par bshad pa,* Toh.4047.

*'Phags pa de bzhin gshegs pa'i yon tan dang ye shes bsam gyis mi khyab pa'i yul la 'jug pa bstan pa shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.185.

*'Phags pa gtsug na rin poches shus pa shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.91.

*'Phags pa 'od srung gi le'u shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.87.

*'Phags pa lhag pa'i bsam pa brtan pa'i le'ur shes bya ba theg pa chen po mdo,* Toh.224.

sKal-bzang-rgya-mtsho, the 7th Dalai Lama (1708-1757)
*'Da' dka' ye shes mdo 'grel. Collected Works of the 7th Dalai Lama* (sKu 'bum edition), Vol.Ka.

Kong-sprul Blo-gros-mtha'-yas (1813-1899)
*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos snying po'i don mngon sum lam gyi bshad srol dang sbyar ba'i rnam par 'grel pa phyir mi ldog pa seng ge'i nga ro.* Rumtek, no date.

dKon-bchok-rgyal-mtshan, dBal-mang (1764-1853)
*mDo sde'i rgyan gyi 'grel pa thub bstan rgyas pa'i me tog.* New Delhi: Gyaltan Gelek Namgyal, 1974.

Kro-ru-mkhan-po Tse-rnam
*dPal mnya med mar pa bka' brgyud kyi grub pa'i mtha' rnam par nges par byed pa mdor bsdus su brjod pa dvags brgyud grub pa'i me long, Gang can rig brgya'i sko 'byed lde mig,* Vol.13. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 1989.

Kho-tshe tshul-khrims
*Tshad ma rnam 'grel gyi tshig le'ur gyas pa' rnam bshad thar lam phyin ci ma log par gsal bar byed ba,* in the *Gang ljongs rig bcu' snying bcud chen mo,* Vol. 4, ed. Beijing: Mi rigs dpe skrun khang, 2003.

dKon-mchog-bstan-pa'i-sgron-me, Gung-thang (1762-1823)
*Gung-thang bStan pa' sgron me' gsung 'bum*, Vol. Ka. (Beijing: Mi rigs pe skrun khang, 2003.

mKhas-mchog Byams-pa-bkra-shis
*Phar payin btha' dpyod,* Karnataka State: Gajang Computer Input Center, 2000.

Khyung-phrug bLo-bzang-dar-rgyas
*Bod rig pa las brtsams pa'i sna tshogs dpyad gleng,* Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe mskrun khang, 1999.

dGe-'dun-chos-'phel (1902-1951)
*rGyal khams rig pas bskor ba'i gtam rgyud gser gyi thaṅ ma: Thog marlha sa nas phebs thon mdzad pa'i tshul*, ed. Zam-gdong-pa Blo-bzang-bstan-'dzin. Varnasi: Central Institute of Higher Tibetan Studies, 1986; Ed. Hor-khang bSod-nams-dpal-'bar. Lhasa: Bod ljongs bod yig dpe rnying dpe skrun khang, 1994. Vol. 1.

dGe-legs-dpal-bzang, mKhas-grub-rje (1385-1438)
*rGyud sde spyi'i rnam par gzhag pa rgyas pa brjod pa.* In: F.D. Lessing and A. Wayman, *Mkhas-grub-rje's Rgyud sde spyi'i rnam par gzhag par brjod pa with Original Text and Annotation.* Paris: Mouton, 1968.
----------. *Phar phyin rtogs dka'I snang ba.* Lhasa: Se ra dgon pa. No date.
----------. *sTong thun skal bzang mig 'dyed.* Mundgod: Gaden Jangtse Library, (Reprint Twiwan 2007).
----------. *dPal brtag pa gnyis pa'i rnam par bshad pa rdo rje mkha' 'gro ma rnams kyi gsang ba'i mdzod. Collected Works* (Zhol edition), Vol.Cha.

Ngag-dbang dPal-ldan (b.1797)
*Grub mtha' chen mo'I mchan 'grel dka' gnad mdud grol blo gsal gces nor.* Mundgod: Drepung Gomang Library, 2007.

Ngag-dbang Blo-gros-grags-pa (1920-1975)
*dPal ldan jo nang pa'i chos byung.* Beijing: Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1992.

Chos-kyi-rgyal-mtshan, Se-ra rje-btsun (1469-1544/1546)
*rGyan 'grel spyi don rol mtsho.* Beijing: Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1998.

Chos-kyi-seng-ge, Phywa-pa (1109-1169).
*dBu ma shar gsum gyi stong thun.* Ed. H. Tauscher. WSTB 43. Wien, 1999.

bsTan-pa-dar-rgyas, mKhas-grub (1493-1568)
*bsTan bcos mngon par rtogs pa's rgyan 'grel pa dang bcas pa'i mtha' dpyod legs par bshad pa padma dkar po'i 'phreng ba.*

Tāranātha (1575-1634)
*Zab don khyad par nyer gcig pa*. Collected Works. Leh: Namgyal and Tsewang Taru, 1982-85. Vol. 4.
----------. *Zab mo gzhan stong dbu ma'i brgyud 'debs*. Collected Works. Vol. 4.

Dar-ma-rin-chen, rGyal-tshab (1364-1432)
*Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīka* (abbrev. *rGyud bla ṭīka*). Collected works (Zhol edition). Vol. ga.
----------. *rNam bshad snying bo'i rgyan. gNa' dpe gcig bsdus dpe tshogs* (abbrev. *rNam bshad*) . Lanzhou: Kan su'u mi rigs dpe skrun khang, 2000.

Dung-dkar bLo-bzang-'phrin-las (1927-1997)
*Dung dkar Tsig mdzod chen mo,* Beijing: Krung go bod rig pa dpe skrun khang, 2002.
----------. Collected works. 7 vols. Mi rigs dpe skrun khang, 2004.

Padma rGyal-mtshan, bLo-gling-mkhan-zhur
*Blo gsal dga' skyed snying gi nor bu* (*The Heart Jewel Causing Delights in the Intelligent*). Mundgod: Drepung Loseling Library Society, 2004.

Byams-pa-bkra-shis, mKhas-mchog (b. 15th cent.)
*Phar payin btha' dpyod.* Karnataka State: Gajang Computer Input Center, 2000.

bLo-gros-rgya-mtsho, Gung-thang (1851-1930)
*'Jam dyangs dla ma mChog gi phar phyin mtha' dpyod tin chen sgron me dang rje di pam mtsan can gyi mchan 'grel gnyis kyis dgongs don gsal bar byed ba skal bzang 'jug ngogs*. ACIP S0967.

Blo-ldan-shes-rab, rNgog Lo-tsa-ba (1059-1109)
*Theg pa chen po rgyud bla ma'i don bsdus pa.* (abbrev. *don bsdus*) (a) Dharamsala, 1993; (b) NGMPP, Reel No. L 519/4; (c) Tōhoku Zōgai, no. 6798.
----------. *Tshad ma rnam nges kyi dka' gnas rnam bshad.* Krung go'i bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1994.
----------. *mDo sde rgyan gyi don bsdus las btus pa* (A summary of rNgog's *mDo sde rgyan gyi don bsdus* by an anonymous author). In: *Legs par bshad pa bka' gdams rin po che'i gsung gi gces btus nor bu'i bang mdzod.* Xining: mTsho sngon mi rigs dpe skrun khang.

Blo-bzang-chos-kyi-nyi-ma, Thu'u-bkwan (1737-1802)
*Grub mtha' thams cad kyi khungs dang 'dod tshul ston pa legs bshad shel gyi me long*. Collected Works. New Delhi, 1969. Vol. 2.

bLo-bzang-chos-grags
*Tsad ma rig pa'i spyi don rigs gzhung rgya mtso'i 'jug ngogs*. Xining: mTso sngon mi rigs dpe skrun khang, 1998.

bLo-bzang-grags-pa, Tsong-kha-pa (1357-1419)

*Shes rab kyi pha rol tu phyin pa'i man ngag gi bstan bcos ngon par rtogs pa'i rgyan 'grel ba dang bcas pa'i rgya cher bshad pa legs bshad gser gyi phreng ba.* (abbrev. *gSer phreng*) Xining: mTsho sngon mi rigs par khang, 1986.

----------.*bsTan bcos chen mo dbu ma la 'jug pa'i rnam bshad dgongs pa rab gsal.* Collected Works (Zhol edition). Vol.20.

bLo-bzang-bstan-pa, Brag-gyab

*'Jam mgon chos kyi rgyal bo tsong kha pa chen po'i rnam thar thub bstan mdzes pa'i rgyan gcig ngo mtshar nor bu'i phreng ba,* Xining: mTsho sngon mi rigs par khang: 1981.

bLo-bzang-'phrin-las, Dung-dkar (1927-1997)

*Dung dkar Tsig mdzod chen mo,* Beijing: Krung go bod rig pa dpe skrun khang, 2002.

----------. Collected works. 7 vols. Mi rigs dpe skrun khang, 2004.

Mi-pham-rgya-mtsho, 'Jam-mgon Ju (1846-1912)

*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi mchan 'grel mi pham zhal lung.* The Complete Works. Gangtok: Kazi, 1976. Vol. 4.

gZhon-nu-dpal, 'Gos Lo-tsā-ba (1392-1481)

*Deb ther sngon po. The Blue Annals.* Śata-piṭaka Series, vol. 212. New Delhi, 1974.

----------. *Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos kyi 'grel bshad de kho na nyid rab tu gsal ba'i me long* (abbrev. *rGyud bla me long*), ed. Klaus-Dieter Mathes. Nepal Research Centre Publications, no. 24. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2003.

Rin-chen-grub, Bu-ston (1290-1364)

*Bla ma dam pa rnams kyis rjes su bzung ba'i tshul: bKa' drin rjes su dran par byed pa* (abbr. *Bu ston gsan yig*). Collected Works. Ed. Lokesh Chandra. New Delhi, 1971. Part 26 (*la*), 1-142 (fol. 1a-71b).

----------. *Shin tu zab cing brtag par dka' ba de bzhin gshegs pa'i snying po gsal zhing mdzes par byed pa'i rgyan.* Collected Works. Vol. va.

----------. *bDe bar gshes pa'i bstan pa'i gsal byed chos kyi 'byung gnas gsung rab rin po che'i mdzod* (abbr. *Chos 'byung*). Collected Works. Vol. ya.

Rin-chen-rnam-rgyal, sGra-tshad-pa (1318-1388)

*De bzhin gshegs pa'i snying po gsal zhing mdzes par byed pa'i rgyan gyi rgyan mkhas pa'i yid 'phrog* (abbrev. *Yang rgyan*). *The Collected Works of Bu-ston,* New Delhi, 1971. Vol. sa.

Shākya-rgyal-mtshan, Rong-ston (1367-1449)

*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos legs par bshad pa* (abbreviation: *legs bshad*). Chendu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1997.

----------. *rGyud bla ma'i sgom rim mi pham dgongs don. Rong ston shākya*

*rgyal mtshan gyi gsung skor*. Kathmandu: Sakya College, 1999. Vol. *kha*, 529.3-4.

----------. *Chos dang chos nyid rnam par 'byed pa'i rnam bshad legs par 'doms pa lha'i rnga bo che*. Chendu: Si khron mi rigs dpe skrun khang, 1999.

Shes-rab-rgyal-mtshan, Dol-po-pa (1292-1361)

*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos legs bshad nyi ma'i 'od zer*. Collected Works ('Dzam-thang edition). New Delhi, 1992. Vol. 6.

----------. *Ri chos nges don rgya mtsho zhes bya ba mthar thug thun mong ma yin pa'i man ngag*. Beijing, Bod kyi shes rig dpe skrun khang, 1998.

bSod-nams-grags-pa, Pan-chen (1478-1554)

*Theg pa chen po rgyud bla ma'i bstan bcos 'grel pa dang bcas pa'i dka' 'grel gNod kyi zla 'od* (abbrev. *rGyud bla dka' 'grel*). *The Collected Works of Pan-chen bSod-nams-grags-pa*. Mundgod, 1986. Vol. 5.

----------. *Yum don gsal ba'I sgron me,* Lhasa: Se ra dgon dpe mdzod khang. No date.

bSod-nams-seng-ge, Go-rams-pa (1429-189)

*rGyal ba thams cad kyi thugs kyi dgongs pa zab mo dbu ma'i de kho na nyid spyi'i ngag gis ston pa nges don rab gsal*. Sa skya pa'i bka' bum. Tokyo: Tōyō Bunko, 1969. Vol. 12.

*Da baoji jing puming pusa hui* 大寶積經普明菩薩會第四十三 T.11.310; *Yiri mounibao jing* 遺日摩尼寶經 T.12.350; *Moheyan baoyan jing* 摩訶衍寶嚴經 T.12.351; *Da jiashe wen da baoji zhengfa jing* 大迦葉問大寶積正法經 T.12.352;

*Da fangguang fo huayan jing* 大方廣佛華嚴經 T.9.278; T.10.279; 如來興顯經 (*Rulai Xingxian Jing*), T.10.291.

*Da fangguang ru rulai zhi de bu siyi jing* 大方廣入如來智德不思議經 T.10.304; *Du zhufo jingjie zhi guang yan jing* 度諸佛境界智光嚴經 T.10.302; *Fo huayan ru rulai de zhi busiyi jingjie jing* 佛華嚴入如來德智不思議境界經 T.10.303

*Da fangguang yuanjue xiuduoluo liaoyi jing* 大方廣圓覺修多羅了義經, T.Vol.17, no.842.

*Da foding rulai miyin xiuzheng liaoyi zhupusa wanxing shoulengyan jing* 大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經, T.Vol.19, no.945.

*Da zhidu lun* 大智度論, T.Vol.25, no.1509.

*Jigang sanmei jing* 金剛三味經, T.Vol.9, no.273.

Fazang 法藏

*Dacheng qixinlun yiji* 大乘起信論義記. T. Vol.44, no.1846.

Xuanzang 玄奘
*Chen weishi lun* 成唯識論. T. Vol.31, no.1585.

Zhanran 湛然
*Jingang pi* 金剛錍. T. Vol. 46, no.1932.

Zhisheng 智昇
*Kaiyuan shijiao Lu* 開元釋教錄. T.Vol.55, no.2154.

Zongmi 宗密
*Chanyuan zhuquan ji duxu* 禪源諸詮集都序. T. Vol.48, no.2015.

Modern Studies

Blumenthal, James, Śāntarakṣita, and rGyal-tshab Dar-ma-rin-chen. *The Ornament of the Middle Way: A Study of the Madhyamaka Thought of Śāntarakṣita: Including Translations of Śāntarakṣita's Mādhyamakālaṃkara (the Ornament of the Middle Way) and Gyel-Tsab's Dbu Ma Rgyan Gyi Brjed Byang (Remembering "the Ornament of the Middle Way")*. 1st ed. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2004.

Burchardi, A. *Towards an understanding of Tathāgatagarbha interpretation in Tibet with special reference to the Ratnagotravibhāga. Religion and Secular Culture in Tibet.* Leiden: Brill, 2002.

Brown, Brian Edward. *The Buddha Nature: A Study of the Tathāgatagarbha and Ālayavijñāna.* 1st ed, *Buddhist Traditions; 11*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1991.

Bstan 'dzin rgya, mtsho, Alexander Berzin, and mtshan Blo bzaṇ chos kyi rgyal. *The Gelug/Kagyü Tradition of Mahamudra*. 1st ed. Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 1997.

Buswell, Robert E. *The Formation of Ch'an Ideology in China and Korea: The Vajrasamādhi-Sūtra, a Buddhist Apocryphon, Princeton Library of Asian Translations*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1989.

------------. *Chinese Buddhist Apocrypha*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1990.

Buswell, Robert E., Robert M. Gimello, and Kuroda Institute. *Paths to Liberation: The Mārga and Its Transformations in Buddhist Thought*, *Studies in East Asian Buddhism; 7*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1992.

Cabezón, José Ignacio. *A Dose of Emptiness: An Annotated Translation of the sTong thun chen mo of mKhas grub dGe legs dpal bzang,* trans. Albany: State University of New York, 1992.

------------. *Freedom from Extremes: Gorampa's "Distinguishing the Views" and the Polemics of Emptiness,* Boston: Wisdom Publications, 2007.

Cheng, Lu 吕澂. *Lucheng foxue lunzhu xuanji* 吕澂佛學論著選集 Jinan: Qilu hushe: 1996.

------------. *Anhui sanshi weishi shi luechao*安慧三十唯識釋略抄, in *Xiandai Fojiao xueshu congkan* 現代佛教學術叢刊 Vol.29. Beijing: Beijing tushuguan chu ban she, 2005.

David W.Chappell, "The Teaching of the Fourth Ch'an Patriarch Tao-hsin (580-651)." Whalen Lai and Lewis Lancaster, *Early Ch'an in China and Tibet, Berkeley Buddhist Studies Series; 5*. Berkeley, C.A.: Asian Humanities Press, 1983.

Chinul, and Robert E. Buswell. *The Korean Approach to Zen: The Collected Works of Chinul*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Dreyfus, Georges B. J. *Recognizing Reality: Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations, Suny Series in Buddhist Studies*. Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1997.

----------. *The Sound of Two Hands Clapping: The Education of a Tibetan Buddhist Monk*. Berkeley, C.A.: University of California Press, 2003.

Dunne, John D. *Foundation of Dharmakīrti's Philosophy, Studies in Indian and Tibetan Buddhism*. Somerville, M.A.: Wisdom Publications, 2004.

Enyang, Wang 王恩洋. *Zhongguo fojiao yu weishi xue* 中國佛教與唯識學. Beijing: Zongjiao wenhua chuban she: 2003.

Flood, Gavin D. An Introduction to Hinduism. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Gimello, Robert M., and Peter N. Gregory. *Studies in Ch'an and Hua-Yen, Studies in East Asian Buddhism; No. 1*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1983.

Gregory, Peter N. *Tsung-Mi and the Sinification of Buddhism*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

Gregory, Peter N., and Kuroda Institute. *Traditions of Meditation in Chinese Buddhism*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

-----------. *Sudden and Gradual: Approaches to Enlightenment in Chinese Thought*. Honolulu: University of Hawaii Press, 1987.

Griffiths, Paul J., and John, P. Keenan. *Buddha Nature: A Festschrift in Honor of Minoru Kiyota*. Tokyo: Buddhist Books International, 1990.

Griffith, P aul J.,. and Hakamaya, N. *The Realm of Awakening: A Translation and Study of the Tenth Chapter of Asanga's Mahayanasangraha*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

Guihua, Zhou 周貴華. *Weishi xinxing yu rulaizang* 唯識, 心性與如來藏. Beijing: Zongjiao wenhua chuban she: 2006.

Hookham, S. K. *The Buddha Within: Tathagatagarbha Doctrine According to the Shentong Interpretation of the Ratnagotravibhaga, Suny Series in Buddhist Studies*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.

Hopkins, Jeffrey. *Emptiness Yoga: The Middle Way Consequnence School.* Ithaca: Snow Lion Publications, 1987.

----------. *Emptiness in the Mind-Only School of Buddhism.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 1999.

----------. *Reflections on Reality: The Three Natures and Non-Natures in the Mind-Only School.* Berkeley, Calif.: University of California Press, 2002.

----------. *Maps of the Profound: Jam-Yang-Shay-Ba's Great Exposition of Buddhist and Non-Buddhist Views on the Nature of Reality.* Ithaca, N.Y.: Snow Lion Publications, 2003.

----------. *Mountain Doctrine: Tibet's Fundamental Treatise on Other-Emptiness and the Buddha-Matrix,* trans. Ithaca: Snow Lion Publications, 2006.

----------. *The Essence of Other-Emptiness,* trans. Ithaca: Snow Lion Publications, 2007.

Hopkins, Jeffrey, and Elizabeth Napper. *Meditation on Emptiness.* Rev. ed. Boston: Wisdom Publications, 1996.

Hopkins, Jeffrey, and Geshe Lhundup Sopa. *Cutting Through Appearance: The Practice and Theory of Tibetan Buddhism,* Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 1989.

Hubbard, J. & Swanson, P.L. *Pruning the Bodhi Tree: The Strom over Critical Buddhism,* eds. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997.

Jackson, David P. *rNgog Lo-tsā-ba's Commentary on the Ratnagotravibhāga.* In the *Theg chen rgyud bla ma'i don bsdus pa. Commentary on the Ratnagotra-vibhāga by rNgog Lotsaba Blo ldan shes rab.* Dharamsala: Library of Tibetan Works and Archieves Library of Tibetan Works and Archives, 1993.

Jamspal, L. etc. *The Universal Vehicle Discourse Literature* (*Mahāyānasūtrālaṃkāra) by maitreyanātha/Āryāsaṅga,* trans. New York: American Institute of Buddhist Studies at Columbia University, 2004.

Jian, Ouyang 歐陽漸 (歐陽竟無). *Ouyang jian wenxuan* 歐陽漸文選. Shanghai: Yuandong chuban she: 1996.

Kano, Kazou. *rNgog Blo-ldan-shes-rab's Summary of the Ratnagotravibhāga, The First Tibetan Commentary on a Crucial Source for the Buddha-nature Doctrine,* Hamburg: University of Hamburg, 2006.

Kapstein, Matthew. *The Tibetan Assimilation of Buddhism: Conversion, Contestation, and Memory.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2000.

----------. *Reason's Traces: Identity and Interpretation in Indian and Tibetan Buddhist Thought.* Boston: Wisdom Publications, 2001.

Kelsang, Gyatso. *Ocean of Nectar: Wisdom and Compassion in Mahayana Buddhism.* London: Tharpa Publications, 1995.

King, Richard, and Gauḍapāda. *Early Advaita Vedānta and Buddhism: The Mahāyāna Context of the Gauḍapādīya-Kārikā, Suny Series in Religious Studies.* Albany: State University of New York Press, 1995.

----------. *Indian Philosophy: An Introduction to Hindu and Buddhist Thought.* Washington, D.C.: Georgetown University Press, 1999.

King, Sallie B. *Buddha Nature, Suny Series in Buddhist Studies.* Albany: State University of New York Press, 1991.

Klein, Annie Carolyn. *Path to the Middle: Oral Mādhyamika Philosophy in Tibet.* Albany: State University of New York Press, 1994.

Kong-sprul, Blo-gros-mtha yas, Gyamtso Khenpo Tsultrim, and Rosemarie Fuchs. *Buddha Nature: The Mahayana Uttaratantra Shastra.* Ithaca, NY: Snow Lion Publications, 2000.

Lamrim Chenmo Traslation Committee, *The Great Treatise on the Stages of the Path to Enlightenment, Vol.3.* Ithaca: Snow Lion Publications, 2002.

Lessing, F.D. and Alex Wayman. *Introduction to the Buddhist Tantric Systems*, trans. Delhi: Motilal Banarsidass, 1978.

Lopez, Donald S. *Buddhist Hermeneutics.* Honolulu: University of Hawaii Press, 1988.

----------. *Buddhism in Practice, Princeton Readings in Religions.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.

----------. *The Madman's Middle Way: Reflections on Reality of the Tibetan Monk Gendun Chopel.* Chicago and London: University of Chicago Press, 2006.

Magee, William Albert. *Tathāgatagarbha in Tibet: Including a Translation and Analysis of Parts of Ngak-wang-bel-dan's Annotations for Jam-yang-shay-ba's Great Exposition of Tenets.* M.A. thesis, University of Virginia, 1989.

Mathes, Klaus-Dieter, *A Direct Path to the Buddha Within: Gö Lotsāwa's Mahāmudra Interpretation of the Ratnagotravibhāga.* Wisdom Publications, 2007.

McRae, John R. *The Northern School and the Formation of Early Ch'an Buddhism.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 1986.

----------. *Seeing through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism.* Berkeley, Calif.; London: University of California Press, 2003.

Monier-Williams, Monier. *A Sanskrit-English Dictionary. (Searchable Digital Facsimile Edition).* The Bhaktivendanta Book Trust International, 2002.

Nakamura, Z. *Bonkantaishō Kukyōichijō Hōshōron kenkyū.* 梵漢対照究竟一乗宝性論研究. Tokyo: Sankibō Busshorin, 1961.

Newland, Guy. *The Two Truths: in the Mādhyamika Philosophy of the Ge-luk-pa Order of Tibetan Buddhism.* Ithaca: Snow Lion Publications, 1992.
----------. *Appearance & Reality: The Two Truths in the Four Buddhist Tenet Systems.* Ithaca: Snow Lion Publications, 1999.

Nyanaponika, Thera & Bhikkhu, Budhi. *Numerical Discourses of the Buddha,* trans. Walnut Creek: AltaMira Press, 1999.

Paul, Diana Y. *The Buddhist Feminine Ideal: Queen Śrīmālā and the Tathāgatagarbha.* Missoula, MT: Published by Scholars Press for the American Academy of Religion, 1980.

Pettit, John W., and Mi pham rgya mtsho. *Mipham's Beacon of Certainty: Illuminating the View of Dzogehen, the Great Perfection, Studies in Indian and Tibetan Buddhism.* Boston, Mass: Wisdom Publications, 1999.

Pittman, Don A. *Toward A Modern Chinese Buddhism: Taixu's Reforms.* Honolulu: University of Hawai'i Press, 2001.

Powers, John. *Wisdom of Buddha: The Saṁdhinirmocana Sūtra,* trans. Berkeley: Dharma Publishing, 1995.

Prasad, H.S. *The Uttaratantra of Maitreya: Containing Introduction, E.H. Johnson's Sanskrit Text and E. Obermiller's English Translation,* ed. Delhi: Sri Satguru Publications, 1991.

Qi-song, Hong 洪啓嵩 et al., *Lucheng wenji: dangdai foxue de taidou* 吕澂文集:當代佛學的泰斗, eds. Taipei: Mañjuśrī Publications, 1986.

Rhoton, Jared D., and Sakya Pantida Kunga Gyaltshen. *A Clear Differentiation of the Three Codes: Essential Distinctions among the Individual Liberation, Great Vehicle, and tantric System (The sDom gsum rab dbye and Sis Letters),* trans. Albany: State University of New York Press, 2002.

Roerich, George N. *The Blue Annals.* Trans. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, reprint 1996.

Ruegg, David Seyfort. *The Life of Bu ston rin po che: With the Tibetan Text of the Bu ston rNam thar,* Serie Orientale Rome 34. Rome, 1966.

----------.*La Theorie Du Tathāgatagarbha Et Du Gotra,* Paris: Éole Françise d'Extrême-Orient, 1969.

----------. *Le Traité du Tathāgatagarbha du Bu ston Rin chen grub: Traduction du De bzhin gshegs pa'i snying po gsal zhin mdzes par byed pa'i rgyan.* École Française d'Extrême-Orient 88. Paris, 1973.

----------. *The Meanings of the Term "Gotra" and the Textual History of the "Ratnagotravibhaga"* in *Bulletin of the School of Oriental and African Studies,* Vol.39. London: University of London, 1976.

----------. *The gotra, ekayāna and tathāgatagarbha theories of the Prajñāpāramitā according to Dharmamitra and Abhayākaragupta.* In: *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in Honor of E. Conze.* Berkeley. 283-312, 1977.

----------. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India.* Wiesbaden: Harrassowitz, 1981.

----------. *Buddha-Nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective: On the Transmission and Reception of Buddhism in India and Tibet, Jordan Lectures in Comparative Religion; 13.* London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1989.

----------. *Three Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought.* 2 vols. Wien: Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Universität Wien, 2000.

----------. *Two Prolegomena to Madhyamaka Philosophy. Candrakīrti's Prasannapadā Madhyamakavṛttiḥ on Madhyamakakārikā. I.I and Tsoṅ kha pa Blo bzaṅ grags pa / rGyal tshab Dar ma rin chen's dKa' gnad/gnas brgyad kyi zin bris. Annotated Translations. Studies in Indian and Tibetan Madhyamaka Thought* Pt. 2. WSTB 54. Wien, 2002.

Shili, Xiong 熊十力. *Xiong shili quanji* 熊十力全集. Shijiazhuang: Hubei Jiaoyu Chuban She: 2001.

Snellgrove, David L. *Indo-Tibetan Buddhism: Indian Buddhists and Their Tibetan Successors.* Boston, Mass: Shambhala Publications, 2002.

Sonam, Ruth. *Yogic Deeds of Bodhisattvas: Gyel-tsap on Āryadeva's Four Hundred.* Ithaca: Snow Lion Publications, 1994.

Sparham, Gareth. *Tantric Ethics: An Explanation of the Precepts for Buddhist Vajrayāna Practice,* trans. Boston: Wisdom Publications, 2005.

Stearns, Cyrus. *The Buddha from Dolpo: A Study of the Life and Thought of the Tibetan Master Dolpopa Sherab Gyaltsen, Suny Series in Buddhist Studies.* Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1999.

Stone, Jacqueline Ilyse. *Original Enlightenment and the Transformation of Medieval Japanese Buddhism.* Honolulu, Hawaii: University of Hawai'i Press, 1999.

Suzuki, Daisetz Teitaro. *The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text.* Trans. Taipei: Southern Materials Center, 1977.

Takasaki, J. *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra): Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhisms.* Serie Orientale Rome 33. Rome, 1966.

Taixu 太虛. *Faxiang weishi xue* 法相唯識學. Beijing: Shangwu yinshu guan: 2003.

Theral, Nyanaponika & Bidhi, Bhikkhu. *Numerical Discourses of the Buddha,* trans. Walnut Creek: AltaMira Press, 1999.

Thubten Loden, Geshe Acharya. *The Fundamental Potential for Enlightenment in Tibetan Buddhism.* Melbourne: Tushita publications, 1996.

Thurman, Robert A.F. *The Holy Teaching of Vimalakīrti: A Mahāyāna Scripture,* trans. University Park: Pennsylvania State University Press, 2000.

----------. *Life & Teachings of Tsong Khapa,* ed. Dharamsala: Library of Tibetan Works & Archives, 1982.

----------. *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Khapa's Essence of True Eloquence,* trans. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1984.

Thurman, Robert A.F. and Tsong-kha-pa, Blo-bzang-grags-pa. *The Central Philosophy of Tibet: A Study and Translation of Jey Tsong Khapa's Essence of True Eloquence.* 1st Princeton pbk. ed, *Princeton Library of Asian Translations.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1991.

Tillemans, Tom J. F. *Scripture, Logic, Language: Essays on Dharmakirti and His Tibetan Successors, Studies in Indian and Tibetan Buddhism.* Boston, Mass.: Wisdom Publications, 1999.

Wallace, Vesna A. *The Inner Kalacakratantra: A Buddhist Tantric View of the Individual.* Oxford; New York: Oxford University Press, 2001.

Wayman, Alex, and Hideko Wayman. *The Lion's Roar of Queen Śrīmālā; a Buddhist Scripture on the Tathāgatagarbha Theory.* New York: Columbia University Press, 1973.

Williams, Paul, and Anthony Tribe. *Buddhist Thought: A Complete Introduction to the Indian Tradition.* London; New York: Routlethe dGe, 2000.

Williams, Paul. *Mahāyāna Buddhism: The Doctrinal Foundations.* London; New York: Routlethe dGe, 1989.

Yinshun 印順. *Rulaizhang zhi yanju* 如來藏之研究. Taipei: zhengwen chuban she, 1992.

Yonghai, Lai. 賴永海. *Zhongguo foxing lun* 中國佛性論. First edition, ed, *Renwen yanjiu congshu*. Shanghai: Shanghai ren min chu ban she: Xin hua shu dian Shanghai fa xing suo jing xiao, 1988.

Zimmermann, Michael. *A Buddha Within: The Tathāgatagarbhasūtra: The Earliest Exposition of the Buddha-Nature Teaching in India, Bibliotheca Philologica Et Philosophica Buddhica; V. 6*. Tokyo: The International Research Institute for Advanced Buddhology, Soka University, 2002.

Zhongmao, Tang 唐忠毛. *Fojiao benjue sixiang lunzheng de xiandaixing kaocha* 佛教本覺思想論爭的現代性考察. Shanghai: Shanghai Shiji chuban gufeng youxian gongsi, 2006.

# Part II

# Appendices

1. A Special Edition of Chapter One of the *Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīkā* (1a-72a and 64a-170b)

A. Topical Outline

| Topics | RGV |
|---|---|
| (1a-29b) | |
| [*Opening Verses*] | |
| [*Asaṅga and the Five Treatises of Maitreya*] | |
| 1. The Import of Title 5a | |
| 1.1. Translation 5b | |
| 1.2. Explanation 5b | |
| 2. Homage of Translator 5b | |
| 3. The Meaning of the Text 5b | |
| 3.1. Actual Explanation 6a | |
| 3.1.1. Textual Body 6a | |
| 3.1.1.1. The Nature of Textual Body 6a | |
| 3.1.1.1.1. General Meaning 6a | |
| 3.1.1.1.1.1. Statement of the Sevenfold Vajra-like Base 6a | |
| 3.1.1.1.1.2. Number Determination 6b | |
| 3.1.1.1.1.3. Dispelling Doubts 7a | |
| 3.1.1.1.2. Detailed Meaning 8a | |
| 3.1.1.1.2.1. The Śāstra 8a | I.1 |
| 3.1.1.1.2.1.1. Identification 8a | |
| 3.1.1.1.2.1.2. Numeration 8b | |
| 3.1.1.1.2.2. The Vyākhyā 8b | |
| 3.1.1.1.2.2.1. Detailed Exposition 8b | |
| 3.1.1.1.2.2.1.1. The Reasoning behind the Explanations of the Words "Vajra-like" and "Bases" 8b | |
| 3.1.1.1.2.2.1.1.1. Statement 9a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.1.2. Explanation 9a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.1.3. Précis 10a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.2. Statement of Basis for Usage of Term 10a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.2.1. Question 10a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.2.2. Answer 10a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.3. Scriptural References to Their Being Hard to Understand 10a | |
| 3.1.1.1.2.2.1.3.1. Prelude 10a | |

3.1.1.1.2.2.1.3.2. Scriptural References 10b
3.1.1.1.2.2.1.3.2.1. On the Three Jewels 10b
3.1.1.1.2.2.1.3.2.2. On the Topic of the Last Four Bases 11a
3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1. On the Element 11a
3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.1. The Element Is Always an Object Solely for the Tathāgata 11a
3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.2. Not Being a Permanent Object for Others 11a
3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.3. Identifting the Nature of the Ultimate 12a
3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.2. On the Enlightenment and So Forth 13a
3.1.1.1.2.2.1. Précis 13b
3.1.1.2. Scriptural References 13b
3.1.1.2.1. The Śāstra 13b I.2
3.1.1.2.2. The Vyākhyā 14a
3.1.1.2.2.1. How Fruitional Three Jewels Are Taught 14a
3.1.1.2.2.1.1. Explaining Its Literal Meaning 14a
3.1.1.2.2.1.2. Scriptural References 14b
3.1.1.2.2.1.2.1. The Way of Establishing Defining Characters according to the Scripture 14b
3.1.1.2.2.1.2.1.1. Brief Statement 14b
3.1.1.2.2.1.2.1.2. Subsequently Identifying Causality 15a
3.1.1.2.2.1.2.1.3. Detailed exposition 15a
3.1.1.2.2.1.2.1.3.1. The Way of Establishing Three Stages of Purification Which Are Immediate Causes as Three Jewels in Stages 15a
3.1.1.2.2.1.2.1.3.2. Specific Explanation of the Saṃgha Jewel 15b
3.1.1.2.2.1.2.2. Scriptural Reference to the Excellences 16a
3.1.1.2.2.1.2.2.1. Extensive Excellences 16a
3.1.1.2.2.1.2.2.2. Profound Excellences 18b
3.1.1.2.2.2. How the Last four Bases Are Taught 20a
3.1.1.2.2.2.1. The Sūtra Statements regarding the Element 20a
3.1.1.2.2.2.1.1. The Element Is Indicated by Sixty Purifying Factors 20a
3.1.1.2.2.2.1.2. Its Proof 20a
3.1.1.2.2.2.1.2.1. Proof of Reasoning 20a
3.1.1.2.2.2.1.2.2. Scriptural References 21b
3.1.1.2.2.2.1.2.2.1. To the Daśabhūmika-sūtra 21b
3.1.1.2.2.2.1.2.2.2. To the Dhāranirāja-sūtra 22a
3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.1. Prelude 22a
3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.2. Gloss on the Simile 22a
3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.3. Applied to Meaning 22a
3.1.1.2.2.2.1.2.2.3. To the Other Scripture 25b
3.1.1.2.2.2.1.3. Statement of Purifying Factors 26b
3.1.1.2.2.2.2. The Sūtra Statements concerning Enlightenment, Excellences and Deeds 27b
3.1.1.2.3. Précis 28a

3.1.1.3. Ascertaining Sequentiality 28a I.3

3.1.2. Detailed Exposition of Textual Components 29a
3.1.2.1. Determination of Sevenfold Import to Be Realized 29a

3.1.2.1.1. Detailed Exposition of Fruitional Three Jewels

(64a-170b)
3.1.2.1.2. Arrangement of Cause and Conditions Attaining 29b
Fruitional Three Jewels
3.1.2.1.2.1. General Arrangement 64a
3.1.2.1.2.1.1. General Prelude 64a
3.1.2.1.2.1.2. The Import of Inconceivability 64b
3.1.2.1.2.1.2.1. Statement 64b I.23
3.1.2.1.2.1.2.2. Explanation 64b
3.1.2.1.2.1.2.2.1. Question 64b
3.1.2.1.2.1.2.2.2. Answer 64b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.1. Being Inconceivable and Objects of the
Buddhas Alone 64b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.1. The Śāstra 64b I.24
3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.2. The Vyākhyā 64b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2. Proof of Inconceivability 65b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.1. Question 65b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2. Answer 65b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.1. The Śāstra 66a I.25
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2. The Vyākhyā 66a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1. Difficulty of Understanding Reality Mingled with
Defilements 66a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.1. The Main Meaning 66a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2. Scriptural Reference 66b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2. Difficulty of Understanding Reality Free of
Defilements 67a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2.1. The Main Meaning 67a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2. Scriptural Reference 68a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3. Difficulty of Understanding Excellences 67b
Free of Defilements
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1. Thesis 68a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2. Proof 68a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3. Scriptural Reference 68b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3.1. The Metaphor 68b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3.2. The Import 69a
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4. Difficulty of Understanding Deeds of the Victor 71b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1. The Main Meaning 71b
3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.2.2.4.2. Scriptural Reference 71b
3.1.2.1.2.1.3. Specific Arrangement of Cause and Conditions 72a
3.1.2.1.2.1.3.1. The Śāstra 72a I.26
3.1.2.1.2.1.3.2. The Vyākhyā 72b
3.1.2.1.2.1.3.2.1. Statement of Cause and Conditions 72b
3.1.2.1.2.1.3.2.2. How [the Four Bases] Become Cause and Conditions 73a

3.1.2.1.2.2. Specific Differentiations 73b
3.1.2.1.2.2.1. Exposition of the Element or the Buddha-essence as a Causal
Factor 73b

3.1.2.1.2.2.1.1. Prelude 73b
3.1.2.1.2.2.1.1.1. General Prelude 73b
3.1.2.1.2.2.1.1.2. Specific Prelude 73b
3.1.2.1.2.2.1.2. The Main Meaning 74a
3.1.2.1.2.2.1.2.1. Brief Statement on the Element, the Buddha-essence, by Indicating Threefold Import 74a
3.1.2.1.2.2.1.2.1.1. General Meaning 74a
3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.1. Identifying the Buddha-Essence 74a
3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.2. How it is taught in the Tathāgatagarbha-sūtra 75b
3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.3. Explaining the Purpose of Other Scripture 77a
3.1.2.1.2.2.1.2.1.2. Detailed Meaning 79a
3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.1. The Śāstra 79a I.27 (28)
3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.2. The Vyākhyā 79b

3.1.2.1.2.2.1.2.2. Detailed Exposition of Proof 80a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1. Proof of Element Being Naturally Pure with Ten Arrangements 80a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1. Indicating Summary 80a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.1. Prelude 80b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.2. The Śāstra 80b I.29
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.3. Categories 81a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2. Exposition of Each Meaning 81a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1. Nature and Causes 81b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.1. Prelude 81b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2. Brief Statement 81b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1. Nature 81b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.1. Similes and Their Imports 81b I.30
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.2. Causes 81b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3. Detailed Exposition 82a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1. Nature 82a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.1. Question 82a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2. Answer 82a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.1. The Śāstra 82a I.31
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.2. The Vyākhyā 82a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2. Causes 83a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.1. Question 83a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2. Answer 83a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1. General Explanation 83a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1. The Śāstra 83a I.32-33
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.1. Explaining Obscured Persons and Their Obscurations 83a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.2. Explaining Characteristics of Causes Being Antidotes 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2. The Vyākhyā 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.1. Brief Statement 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2. Detailed Exposition 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1. Explaining Obscured Persons 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1. Explaining Respectively 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.1. Those Who Have Fallen into the Extreme

of Saṃsāra 83b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2. Those Who Have Fallen into the Extreme of Nirvāṇa 84a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.1. General Teaching 84a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2. Explaining Respectively 84a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.1. Those Who Have Engaged but Lack Liberative Technique 84a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.2. Those Who Have Engaged with Liberative Technique 86a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.3. Those Who Have Not Fallen into Both Extremes 86b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.2. All of Them Subsumed Under Three Groups 87a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2. Their Obscurations 87a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.1. Statement 87a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.2. Explanation 87a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.3. Précis 87a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2. Explaining in Detail Characteristics of Causes Being Antidotes to Obscurations 87b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.1. Prelude 87b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.2. The Śāstra 88a I.34
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2. Fruitions and Deeds 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.1. Prelude 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2. Brief Statement 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.1. Statement on the Fruition 88b I.35a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.2. Statement on the Actions 88b I.35c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3. Detailed Exposition 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1. Fruition 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1. Question 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2. Answer 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1. General Explanation about the Defining Characteristics of the Fruition Obtained by Four Antidotes 88b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.1. The Śāstra 88b I.36
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2. The Vyākhyā 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1. Brief Statement 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2. Detailed Exposition 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1. Explaining the Delusions and the Fruition Obtained by Antidotes 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1. The Main Meaning 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.1. Delusions about the conventional reality 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.2. Delusions about the ultimate reality 89a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.3. Fruition Obtained by Eliminating the Delusions 90a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2. Scriptural Reference 90a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.1. Reference to Four Delusions of Eternity, etc. 90a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.2. Reference to Truth-habit 90a
regarding Eternity, Etc.
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.3. Reference to Antidotes 90b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2. Explaining the Correlation of Fruition
with Causes 90b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1. Explaining Respectively 90b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.1. Brief Statement 91a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2. Detailed Exposition 91a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.1. Explaining the Correlation of
Transcendence of Purity with Cause Which Is Faith in the Mahāyāna
teaching 91a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2. Explaining Transcendence of
Supreme Self as Fruition of Meditation on Transcendence of Wisdom 91a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.1. The Main Meaning 91a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.2. Specific Explanation of the
Importof Supreme Self 91b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.3. Explaining Transcendence of
Supreme Bliss as Fruition of Meditation on Transcendence of Meditation 92a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.4. Explaining Transcendence of
Eternity as Fruition of Meditation on Great Compassion 92a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.3. Précis 92b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.2. Summary 92b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3. Detailed Exposition of the Obstacles for
Three Types of People to Obtain the Truth body 93a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1. The Main Meaning 93a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.1. Categories of Obstacle for Attainment
of the truth body 93a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.2. Explaining the Nature of Obstacle 93b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.3. How Obstacles Function 94a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.2. Scriptural Reference 95a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.3. Indicating That Only the Tathāgata's
truth body Is Endowed with Fourfold Transcendence 95b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2. Explaining Respectively the Defining
Characteristics of the Four Fruitions 95b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.1. The Śāstra 95b I.37-38
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.2. The Vyākhyā 95b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3. Indicating that Bodhisattva's Wisdom of
Emptiness and Compassion Are the Root of the truth body 97a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.1. The Vyākhyā 97a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.2. Prelude 98a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.3. The Śāstra 98a I.39
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2. Actions 98b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.1. Question 98b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2. Answer 98b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1. Proving Inference 98b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.1. The Śāstra 98b I.40
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2. The Vyākhyā 98b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.1. Scriptural Source 98b

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.2. Explication 98b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2. Establishment through Circularity 99a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.1. The Śāstra 99a I.41
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2. The Vyākhyā 99a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.1. Establishment of Spiritual Genetic Potential through Circularity 99a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.2. Proving Inference 99b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3. Establishing the Scriptural Statement concerning the Person Who Will Not Obtain Liberation as Having a Deeper Intention 100a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.1. Scriptural Reference 100a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2. Establishing the Scriptural Statement as Having a Deeper Intention 100a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.1. Its Purpose and Intended Basis 100a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2. Indicating How to fault the literal Meaning 100b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3. Scriptural Reference 105b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.1. Prelude 105b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.2. The Scripture 105b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3. Possession 105b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.1. Prelude 105b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2. Brief Statement 105b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.1. Possession of the Causal Excellences 105b I.42a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.2. Possession of the Fruitional Excellences 106a I.42c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3. Detailed Exposition 106a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1. Possession of the Causal Excellences 106a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.1. Question 106a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2. Answer 106a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.1. The Śāstra 106a I.43
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2. The Vyākhyā 106b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.1. Statement 106b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2. Exposition 106b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.1. Categories of Excellence 106b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.2. Exposition of Each Category 106b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.3. Similes and Their Imports 106b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2. Possession of the Fruitional Excellences 107a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.1. Question 107a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2. Answer 107a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.1. The Śāstra I.44
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2. The Vyākhyā
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1. The Main Meaning
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.1. Brief Statement
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2. Detailed Exposition
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.1. Categories of Excellence
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.2. Similes and Their Imports
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3. Précis
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.2. Scriptural Reference
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4. Categories of Engagement 108a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1. The Main Meaning 108a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.1. Prelude 108a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.2. Statement 108a I.45
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3. Exposition 108b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.1. Question 108b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2. Answer 108b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.1. The Śāstra 108b I.46
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.2. The Vyākhyā 108b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2. Its Ramifications 109a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.1. General Prelude 109a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2. Expositions of Each Meaning 109a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1. Categories Different in State but Not in Terms of Nature 109a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.1. Prelude 109b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.2. Statement 109b I.47
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3. Detailed Exposition 110a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.1. Question 110a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2. Answer 110a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.1. The Śāstra 110a I.48
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2. The Vyākhyā 110a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.1. Meaning of the Words 110a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.2. Scriptural Reference 110b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2. Establishing the Same Nature Pervading All States 111a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.1. Prelude 111a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.2. Statement 111a I.49
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3. Detailed Exposition 111b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.1. Question 111b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2. Answer 111b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.1. The Śāstra 111b I.50
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2. The Vyākhyā 111b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.1. Meaning of the Words 111b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.2. Scriptural Reference 111b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3. Establishing the Nature Being Unchangeable 112a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.1. Prelude 112a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2. Exposition of Meaning 112a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.1. General Statement 112a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.1.1. The Śāstra 112a I.51
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.1.2. Explanations of Each Point 112b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2. Explanation of Each State 112b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1. Unchangeability in the Impure State 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.1. Question 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2. Answer 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1. [The Element of the Tathāgata] Is Unchanged by Karma and Addictions Which Cause the Aggregate, etc. to Arise 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1. The Śāstra 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.1. Brief Statement 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.1.1. Being Unaffected by Defiled

Things 113a I.52
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.1.2. Being Unaffected by Their Arising and Disintegrating 113a I.53
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2. Detailed Explanations 113a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.1. Being Unaffected by Things Disintegrating 113b I.54
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2. Being Unaffected by 113b Things Arising
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.1. Similes and Imports 113b I.55
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.2. Imports 113b I.56-57
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.3. Connections between Each Simile and Import 114a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.1. The Main Meaning 114a I.58-59
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2. Specific Explanation of Analogies between Similes and Imports 114b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.1. Distinctive Feature of Irrational Thought 114b I.60
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.2. Distinctive Feature of Karma and Addictions 114b I.61
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.3. Distinctive Feature of Their Basis 114b I.62
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3. Précis 115a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.1. Being Unchangeable by Karma and Addictions 115a I.63
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2. Being Unchangeable by Arising and Disintegration 115b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.1. Prelude 115b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.2. The Śāstra 116a I.64
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2. The Vyākhyā 116a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1. Brief Statement 116a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.1. Being Unaffected by Arising 116a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.2. Being Unaffected by Disintegration 116b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.3. Conclusion 116b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2. Scriptural Reference 116b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.1. Being Unaffected by Addictive Things 116b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2. Being Unaffected by Arising and Destruction 116b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1. Detailed Exposition 117a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.1. Similes 117a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.2. Imports 117a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.3. The conjunction between Similes and Imports 117a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.2. Conclusion 117a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.3. Review 117b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2. Being Unchanged by Aging, etc.,

Akin to Fires and So on Which Cause the Aggregates, etc., to Disintegrate 117b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.1. Prelude 117b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.2. The Śāstra 117b I.65
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.3. The Vyākhyā 117b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.3.1. The Reasons Why Aging, etc.
Are Analogous to Three Similes of Fires 118a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.3.2. Scriptural Reference 118a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2. Unchangeability in Pure and Impure State 118a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.1. Prelude 118a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.2. Brief Statement 118b I.66
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3. Detailed Exposition 118b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.1. Question 118b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2. Answer 118b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1. The Unchangeability in the Pure 118b
and Impure State Explained with Respect to the Distinction of Birth
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.1. The Distinction of Being Pure 119a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.1.1. The Śāstra 119a I.67
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.1.2. The Vyākhyā 119b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2. The Nature of Impurities [and] the
Distinction of Cause of Connecting Purity with Impurities 120a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.1. The Śāstra 120a I.68
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2. Explanation 120a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.1. Brief Statement 120a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2. Detailed Exposition 120a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1. The Way of Taking Rebirth
by the Force of Compassion and Prayer 120a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1. Scriptural Reference 120b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.1. Identifying the Causes
for Taking Rebirth in Saṃsāra 120b I.69
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2. Refuting Virtuous Roots
Being Addictions as Defined 120b I.70
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.1. The Reason for
Designating Virtuous Roots as Addictions 120b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.2. Refuting Those [Virtuous
Roots] Being
Addictions as Defined 121a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3. The Necessity of
Displaying Birth, etc., in Three Worlds 121a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.1. Simile 121a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.2. Import 121a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.2. Summarized Meaning of
the Scripture 121b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2. Detailed Exposition of the
Reason of Not Taking Rebirth by the Force of Karma and Addictions 121b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.1. Prelude 121b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2. Scriptural Reference 121b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1. Quoting Scripture 121b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.1. The Way of Perceiving
the Actuality 122a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.2. The Cause of Taking Rebirth While Perceiving the Actuality 122a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3. Proof 122a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.1. Simile 122a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2. Import 122a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3. Summarized Meanings of Purity and Impurity 122a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.1. Summarized Meaning of Purity 122a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.2. Summarized Meaning of Impurity 122b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2. Exposition of the Meaning 122b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.1. Actual Exposition 122b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.2. Scriptural Reference 122b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.3. Exposition of Knowledge of the Termination of Defilement in Particular 122b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.3.1. General Statement 122b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.3.2. Scriptural Reference 123a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2. The Unchangeability in 124b the Pure and Impure State Which Are Explained in Comparison with the Buddha and Ordinary Being 124b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.1. Prelude 124b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2. The Śāstra 124b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1. Explanation of the Excellences of Purity and Impurity of Four Types of Bodhisattva 124b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.1. The Bodhisattva Who Has Cultivated the Ultimate Spirit at the First Time 124b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.1.1. The Excellences of Self-Welfare 124b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.1.2. The Excellences of Other-Welfare 125a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.2. The Bodhisattva Who Has Entered the Deeds 125a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.2.1. Remaining in the World yet Unaffected by Its Faults 125a I.71
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.2.2. Application of Import to Simile 125a I.72
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.3. The Bodhisattva Who Has Obtained Non-regression 125a I.73
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4. The Bodhisattva Who Is Separated from Enlightenment by One Birth 125b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.1. The Cause of the Perfect Deeds 126a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.1.1. The Cause of Engaging in the Deeds without Effort 126a I.74
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.1.2. Knowing Various Deeds Appropriate for Disciples 126a I.75
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.2. Engaging in the Deeds

without Effort 126b I.76
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.2. Explanation of Excellences of Purity and Impurity of Bodhisattva Who Is in the Last Worldly Existence 126b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.2.1. The Distinction of Purity 126b I.77
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.2.2. The Distinction of Impurity 127a I.78
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.3. The Vyākhyā 127a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.3.1. General Statement 127a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.3.2. Specific Expositions 127b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3. Unchangeability in the Absolute Pure State 127b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.1. Prelude 127b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2. Exposition 127b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.1. Statement 127b I.79
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2. Exposition 128a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.1. Question 128a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2. Answer 128a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1. The Śāstra 128a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.1. The Implicit Statement on the Meaning of Negation 128a I.80
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.2. On the Meaning of Determination 128b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.3. Detailed Exposition of the Meaning of Negation 128b I.81-82
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.2. The Vyākhyā 129a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3. Application of Exposition to Statement 129a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.1. Scriptural Reference to the Meaning of Eternity and so on 129a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.1.1. The Śāstra 129a I.83
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.1.2. The Vyākhyā 129b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.2. Application of Exposition to Statement 129b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.2.1. The Śāstra 129b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.2.2. Application to Scripture 129b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4. Establishing Possession of the Indivisible Excellences of Liberation at the Time of Being Absolute Pure 130a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.1. Prelude 130a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2. Exposition 130a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.1. Brief Statement 130a I.84
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2. Detailed Exposition 130b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1. The Reasoning about the Indivisibility of the Ultimate Excellences 130b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.1. Question 130b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2. Answer 130b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1. Brief Statement 130b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.1. The Śāstra 130b I.85
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.2. The Vyākhyā 131a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2. Detailed Exposition 131a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.1. Question 131a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2. Answer 131a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.1. The Śāstra 131a I.86
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2. The Vyākhyā 131a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.1. Application to Each Scripture 131a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.2. Application of Statement to Exposition 131a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2. The Established Meaning and the Nature of Indivisibility 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.1. Question 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2. Answer 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.1. The Śāstra 131b I.87
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.2. The Vyākhyā 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3. The Simile 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1. The Nature of Indivisibility of Excellences 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1. The Main Meaning 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.1. The Śāstra 131b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2. The Vyākhyā 132a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.1. The Explanation on Three Different Kinds of Ultimate Liberation Being Intentional 132a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.2. The Liberation Indivisible from Four Excellences Being Solely Buddhahood 132a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2. The Simile of Painters 132b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.1. Prelude 132b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2. The Śāstra 132b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.1. The Simile 132b I.88-91
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.2. The Import 133a I.92
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3. The Vyākhyā 134a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1. The Extensive and Profound Excellences 134a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.1. The Excellences of Realization 134a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.2. The Excellences of the Elimination
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2. The Reasoning 134b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1. The Mode of Accomplishment of Excellences in the Three Pure Stages 134b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.1. The Attainment of Excellence of the Spontaneous Wisdom of Path at the Eighth Stage 134b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.2. The Attainment of Excellence of Upholding All Holy Teachings of the Buddha at the Ninth Stage 135a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.3. The Attainment of Excellence of Realizing All Subtle Secrets at the Tenth Stage 135a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.2. The Mode of Accomplishment of Ultimate Excellences 135a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.3. Śrāvakas and Pratyekabuddhas Lacking Those Excellences 135a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2. The Explanation of the Simile 135b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1. The Similarity between Simile and Import 135b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.1. The Śāstra 135b I.93
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2. The Vyākhyā 135b

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.1. General Statement of the Similarity between Simile and Import 135b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.2. Specific Explanation 135b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.3. Conclusion 136a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2. Establishing that Śrāvakas and Pratyekabuddhas Lacking the Ultimate Liberation and Nirvāṇa 136a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.1. The Śāstra 136a I.94
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2. The Vyākhyā 136a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.1. The Literal Meaning 136a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.2. Scriptural Reference 136b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3. Précis 136b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.1. The Śāstra 136b I.95
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.2. The Vyākhyā 136b

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2. Proof of the Element Being Obscured by Coincidental Defilements with Nine Similes 136b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.1. Prelude 136b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2. Explanation 137a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1. General Meaning 137a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.1. A Definitive Number of Eighteen Similes 137a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.2. Explaining the Similarity between Similes and Imports 137b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.3. Dispelling Doubts 138b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2. The Ramifications 138b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1. The Similes Representing the Fact That the Buddha-essence Is Made Manifest When the Nine Obscurations Have Been Removed 138b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1. Brief Statement 138b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.1. The Similes of Obscurations and Their Obscured Objects 138b I.96-97
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.2. Each Individual Simile 139a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2. Detailed Exposition 139a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1. The Four Defilements Including Attachment in Its Dormant Form and So on, Proved to Be Coincidental by Using Similes 139b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1. The Three Poisons in Their Dormant Forms 139b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1. Attachment in Its Dormant Form 139b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.1. Prelude 139b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2. The Śāstra 139b I.98
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1. Brief Statement 139b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.1. Simile 139b I.99
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.2. Import 139b I.100a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements 139b I.100c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.2. Detailed Exposition 139b I.101
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2. Hatred in Its Dormant Form 140a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.1. Prelude 140a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2. The Śāstra 140a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1. Statement 140a

| | |
|---|---|
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.1. Simile 140a | I.102 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.2. Import 140a | I.103a-b |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements 140a | I.103c-d |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.2. Exposition 140a | I.104 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3. Ignorance in Its Dormant Form 140b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.1. Prelude 140b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2. The Śāstra 140b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1. Statement 140b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.1. Simile 140b | I.105 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.2. Import 140b | I.106a-b |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements 140b | I.106c-d |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.2. Exposition 140b | I.107 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2. The Three Poisons in Their Active Forms 141a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.1. Prelude 141a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2. The Śāstra 141a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1. Statement 141a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.1. Simile 141a | I.108-109 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.2. Import 141a | I.110a-b |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements 141b | I.110c-d |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.2. Exposition 141b | I.111 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2. Instincts for Misknowledge Proved to Be Coincidental by Using Simile 141b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.1. Prelude 141b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2. The Śāstra 141b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1. Statement 141b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.1. Simile 141b | I.112 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.2. Import 141b | I.113 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2. Exposition 142a | I.114 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3. The Proof That the Addictions to be Eliminated by the Path of Insight and the Path of Meditation Are Coincidental by Using Similes 142a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1. The Proof That the Addictions to Be Eliminated by the Path of Insight Are Coincidental by Using Simile 142a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.1. Prelude 142a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2. Exposition of Meaning 142a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1. Statement 142a | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.1. Simile 142a | I.115 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.2. Import 142a | I.116 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.2. Exposition 142b | I.117 |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2. Addictions to Be Eliminated by the Path of Meditation Proved to Be Coincidental by Using Simile 142b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.1. Prelude 142b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2. Exposition of Meaning 142b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1. Statement 142b | |
| 3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.1. Simile 142b | I.118 |

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.2. Import 142b I.119a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements 143a I.119c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.2. Exposition 143a I.120
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4. Defilements Related to the Impure Stages and the Pure Stages Proved to Be Coincidental by Using Similes 143a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1. Defilements Related to the Impure Stages Proved to Be Coincidental by Using Simile 143a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.1. Prelude 143a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2. Exposition of Meaning 143a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1. Statement 143a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.1. Simile 143a I.121
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.2. Import 143a I.122
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.2. Exposition 143b I.123
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2. Defilements Related to the Pure Stages Proved to Be Coincidental by Using Simile 143b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.1. Prelude 143b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2. Exposition of Meaning 143b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1. Statement 143b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.1. Simile 143b I.124
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.2. Import 143b I.125a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements 143b I.125c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.2. Exposition 144a I.126
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3. Précis 144a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.1. Prelude 144a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2. The Śāstra 144a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.1. The Similes for What Obscures 144a I.127
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.2. The Similes for What is Obscured 144a I.128
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.3. Defilements Related to the Natural Purity of the Mind Proved to Be Coincidental 144a I.129
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3. The Vyākhyā 144b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2. The Represented Imports 144b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1. Divisions of What Obscure the Element 144b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.1. Prelude 144b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2. Detailed Exposition 144b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1. The Śāstra 144b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.1. The Division of the Defilements into Nine Groups of Identity 144b I.130
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.2. Demonstrated by the Similes 145a I.131a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.3. Elaborate Divisions Being Limitless 145a I.131c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2. The Vyākhyā 145a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.1. Brief Statement on Defilements as Coincidental 145a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2. Detailed Exposition of Each Nature 145b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1. Name Divisions 145b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2. Each Definition 145b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.1. Explaining the Latent and Active

Three Poisons 145b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.2. Explaining the Instincts for Misknowledge 146a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3. Explaining What is to Be Eliminated by the Paths of Insight and Meditation 146b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1. General Meaning 146b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.1. Definitions of the Two Obscurations 147a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.2. Recognizing Exemplifications 147a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.3. Distinction between What is to Be Eliminated by the Path of Insight and What is to Be Eliminated by the Path of Meditation 147b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.4. Rough Explanation of the Mode of Eliminating the Seeds 147b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.5. Specific Explanation of Tolerance and Knowledge in Connection with the Path of Insight 148b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.2. Its Ramifications 149a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.4. Explaining the Defilements Related to the Impure and Pure Stages 149a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3. Précis 149a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.1. The Śāstra 149a I.132
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.2. Statement on Elaborate Divisions Being Limitless 149b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2. To Whom They Obscure 149b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.1. The Śāstra 149b I.133
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2. The Vyākhyā 149b

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3. Explaining the Similarity between Similes and Imports of What is Obscure the Element 149b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1. General Prelude 149b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2. [Explanation] 150a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1. Detailed Exposition 150a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.1. Three Poisons in the Latent States and Their Outbursts 150a I.134-137
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.2. The ground of Instincts for Misknowledge 150a I.138
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.3. Defilements to Be Eliminated by the Paths of Insight and Meditation 150b I.139-140
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.4. Defilements Related to the Impure and Pure Stages 150b I.141-142
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.2. Précis 150b I.143a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4. Explaining the Similarity between Similes and Imports of the Element That Is Obscured 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1. General Statement 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.1. The Śāstra 151a I.143c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.2. The Vyākhyā 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2. Specific Explanations 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1. General Connection between Similes and Imports 151a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.1. Question 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2. Answer 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.1. The Śāstra 151a I.144
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.2. The Vyākhyā 151a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2. Detailed Exposition of Similarities 151b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1. The Truth Body 151b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1. Divisions 151b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.1. Question 151b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2. Answer 151b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.1. The Śāstra 151b I.145
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.2. The Vyākhyā 151b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2. Actual Explanation of Similarities 152a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.1. The Śāstra 152a I.146-147
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2. The Vyākhyā 152b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.1. Explaining the Literal Meaning Demonstrated by Three Similes 152b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.2. Scriptural Reference regarding the Pervasion of the Truth Body 152b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2. Reality 153a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.1. The Śāstra 153a I.148
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2. The Vyākhyā 153a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.1. The Literal Meaning 153a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2. Scriptural References 153b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.1. Of the Sūtra 153b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.2. Of the Śāstra 154a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3. The Spiritual Genes 154a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1. The Śāstra 154a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.1. Similarity between Simile and Import of nature of the Spiritual Genes 154a I.149
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2. Similarity between Simile and Import of the Functions of the Spiritual Genes 154a I.150
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.1. Divisions of Function 154a I.151-152
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.2. Explanation of Similarity between Simile and Import 154b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2. The Vyākhyā 155a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.1. Possession of the Buddha-essence 155a because of the Existence of the Buddha Genetic potential
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2. Scriptural Reference 155a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.1. Prelude 155a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.2. Scriptural Citation 155a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3. Explanation of Its Meaning Relying on Other Sūtra 155b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.1. " Without Beginning" 155b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.2. "The Element" 155b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.3. "The Foundation of All Things" 156a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.4. "There Is Saṃsāra" 156a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.5. "There Is Nirvāṇa" 156a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3. The Subjects That Realize the Element 156a

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1. Demonstrating that Śrāvakas and Pratyekabuddhas Realize the Element through Faith 156b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1. Connection with the Previous Section 156b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.1. Demonstrating that All Beings Are Possessed of the Buddha-essence 156b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.2. Scriptural Reference 156b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.3. Explanation of the Meaning 156b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2. The Śāstra 157a I.153a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2. Demonstrating that There Is No Other Mode of Realization for Four Kinds of People 157a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.1. The Śāstra 157a I.153c-d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2. The Vyākhyā 157b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1. Brief Statement 157b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.1. The Literal Meaning 157b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2. Scriptural Reference 157b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2. Detailed Exposition 158a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.1. Those of No Understanding Because of Being Fallen into the Futile Views 158a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2. Those of No Understanding Because of Attachment to Misconceptions 158b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.1. Explanation of Misconceptions 158b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.2. Being Misunderstanding of reality 159a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3. Proof 159a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.1. Prelude 159a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2. Scriptural Reference 159a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.1. The Simile 159a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2. The Import 159b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3. Those of No Understanding Because of Deviation from Emptiness 159b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.1. General Statement 159b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.2. Specific Explanation 159b

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4. Recognizing the Nature of the Element 160a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.1. Question 160a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2. Answer 160a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1. The Śāstra 160a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1. The Main Meaning 160a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.1. The Basis: The ultimate reality of Things 160a I.154a-b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.2. The View which Realizes Reality 161a I.154c
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.3. Fruition Coming from Habitual Affinity for This View 161a I.154d
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.2. Proof 161a I.155
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2. Explaining that Emptiness Is Not the Object for Those Mentally Deviated After Its Recognition 161b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1. Explanation of the Ultimate reality 161b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.1. The Main Meaning 161b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2. Scriptural Reference 162a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.1. Regarding the Proof 162a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.2. Regarding the Realization Mode of the

Truth of the Path 162a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.3. Précis 162a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2. Teaching That It Is Not the Object for Those Mentally Deviated and Who Attach to Errors 162b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1. Emptiness Being Not the Object for Those Mentally Deviated and the Others 162b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.1. The Main Meaning 162b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.2. Scriptural Reference 162b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.2. Logical Proof 162b
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3. Teaching That It Is the Object Experienced by Bodhisattvas in the Ten Stages 163a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.1. The Main Meaning 163a
3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.2. Scriptural Reference 163a

3.1.2.1.2.2.1.2.3. Demonstrating the Need of Proclaiming That Living Beings Are Possessed of the Buddha-essence 163b
3.1.2.1.2.2.1.2.3.1. Disputes and Summary as Prelude 163b
3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.1. Disputes 163b
3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.2. Summary 164a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2. Brief Statement on Disputes and Replies 164a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1. General Meaning 164a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1. Disproving Improper Perspective 164a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.1. The Explanation of the Treatise Teaching the Need of Proclaiming the Element as Permanent Entity Being Nonsense 164a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.2. The Explanation of the Treatise Teaching the Reason Why the Tathāgatagarbha-sūtra Is Said to Be Interpretable in Meaning Being Irrelevant 165a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.3. Explanation That This Treatise Belongs to the Vijñānavādin System in Which the Second Wheel Is Established as Interpretable in Meaning Being Not Its Intention 166a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.2. Adopting Proper Perspective 166b
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.3. Refutation of Disputes 167a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2. Its Ramifications 167a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.1. Disputes 167a I.156
3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.2. Replies 167b I.157
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3. Detailed Exposition 168a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.1. Prelude 168a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2. The Śāstra 168a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.1. Explaining No Contradiction between the Former and Latter Teachings 168a I.158-159
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2. Explaining the Need of Proclaiming Existence of the Element 169a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.1. Brief Statement 169a I.160
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2. Detailed Expositions 169a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1. Specific Expositions 169b
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.1. Obscuration to Cultivation of the Spirit of Supreme Enlightenment 169b I.161
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2. Obscuration to Performance of the Deeds 169b I.162

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3. Obscuration to the Distinctive Deed - Realization of the Import of the Ultimate Reality 169b
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.1. Becoming under the Sway of Faults If Not Realized 169b I.163
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.2. The Means of Realizing It 169b I.164
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4. Obscuration to Cultivation of Love and Compassion That Are Causes for Cultivating the Spirit 170a
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.1. Explaining From the Reversed Perspective 170a I.165
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.2. Explaining From the Positive Perspective 170a I.166
3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.2. Brief Statement on Benefits of being Free of Five Faults 170a I.167

3.1.2.1.2.2.1.3. Title of Chapter 170b

## B. Special Edition

(1a-29b)

(1a)ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་ཊཱི་ཀཀ[657]བཞུགས་སོ། །

(1b)ཐུབ་པའི་གསུང་རབ་རིན་ཆེན་སྒྲོན། །བསྲེགས་བཅད་བདར་བའི་གསེར་བཞིན་དུ། །དྲི་མེད་རིགས་པས་གསལ་མཛད་པ། །རྗེ་བཙུན་བླ་མ་རྣམས་ལ་འདུད། ། གསུང་རབ་དགོངས་པ་འགྲེལ་པའི་སྐྱེས་བུ་མཆོག །བློ་གྲོས་སྟོབས་ཀྱིས་ཉེས་ཀུན་དྲུངས་ཕྱུང་ནས། །བཟང་པོའི་སྤངས་རྟོགས་ཡོན་ཏན་རབ་རྫོགས་ཤིང་། ། གྲགས་པའི་འོད་ཟེར་ས་གསུམ་ལྷམ་མེར་གསལ། ། ཐུགས་རྗེའི་དཔལ་གྱིས་འགྲོ་ཀུན་བུ་བཞིན་གཟིགས། །བཤེས་གཉེན་བཟང་པོའི་ཞབས་ལ་སྤྱི་བོས་འདུད། །ལྷ་མིའི་འདྲེན་མཆོག་ཐུབ་པའི་དབང་པོ་ཡི། །རྒྱལ་ཚབ་དབང་བསྐུར་རྒྱལ་སྲས་མི་ཕམ་དང་། ། རྒྱལ་བ་ཀུན་གྱི་མཁྱེན་རབ་གཅིག་བསྡུས་པ། །རྒྱལ་སྲས་འཇམ་པའི་དབྱངས་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ། ། དྲང་བ་དང་ནི་ངེས་པའི་དོན་གྱི་མདོ་སྡེ་ཡི། །དགོངས་པ་རྟོགས་པར་འགྲོལ་བར་རྒྱལ་བས་ལུང་བསྟན་པ། ། (2a)ཐོགས་མེད་ཅེས་ནི་ས་གསུམ་འདི་ན་རབ་གྲགས་པས། །གཞུང་མཆོག་ཚིག་དོན་ཤིན་ཏུ་གསལ་བར་རྣམ་ཕྱེ་ཡང་། །རང་གཞན་གྲུབ་མཐའ་འབྱེད་པའི་མཐུ་མེད་པས། །གཟུ་ལུགས་རང་དགར་འཛུགས་པའི་སྐྱེ་རྟོལ་གྱིས། །གཞན་སྡེའི་ལུགས་ལ་ཐུབ་པའི་དགོངས་པ་ཞེས། །ཤིང་རྟ་ཆེན་པོའི་ལུགས་འདི་ཉམས་པར་བྱས། ། གསུང་རབ་དགོངས་པ་ཤིན་ཏུ་རྟོགས་པར་དཀའ། ། དམ་ཆོས་ལོག་པར་འཆད་པའི་ཉེས་པ་ལྕི། །བཤེས་གཉེན་བཟང་པོའང་རྙེད་པར་རབ་དཀའ་ན། །དཔྱོད་ལྡན་རྣམས་ཀྱིས་རྟག་ཏུ་བག་ཡོད་བྱོས། །ཞུལ་དུ་ཕྱུང་བའི་དམ་ཆོས་བདུད་རྩིའི་རོ། །གང་ཞིག་མྱངས་པས་འཆི་མེད་གནས་སྟེར་བ། །འཁོར་ལོ་བར་མཐའི་གསུང་གི་གཅེས་པའི་དོན། །རྗེ་བཙུན་བླ་མའི་གསུང་བཞིན་བཤད་པར་བྱ། །

དེ་ལ་འདིར་འོ་སྐོལ་གྱིས་ཤིན་ཏུ་རྙེད་པར་དཀའ་བ་དང་། རྙེད་ན་དོན་ཤིན་(2b)ཏུ་ཆེ་བའི་དལ་འབྱོར་ཐོབ་པའི་དུས་འདིར་འཇིག་རྟེན་པའི་རྒན་པོ་རྣམས་ཀྱི་ལུགས་ལས་ཁྱད་ཞུགས་པའི་འཇིག་རྟེན་ཕྱི་མཐའ་ཅན་ཀྱི་གནས་སྐབས་དང་མཐར་ཐུག་གི་སྐྱེས་བུའི་མངོན་པར་འདོད་པའི་དོན་གྱི་གཞི་ལགས་པར་མ་ཚུགས་པར་ཚེ་འདི་ཙམ་གྱི་སྙིང་པོ་དང་བཀུར་སྟི་སོགས་ཀྱི་ཆེད་དུ་འབད་པ་ནི་འབྲས་བུ་མེད་པའི་སྤྲུན་པ་འཕྱུར་བ་དང་འདྲ་ཞིང་། དུད་འགྲོའི་ཀུན་སྤྱོད་ལས་མ་འདས་པར་ཤེས་པར་བྱས་ལ་དལ་འབྱོར་ལ་སྙིང་པོ་ལེགས་པར་ལེན་པ་ལ་འབད་པར་བྱའོ། །

དེ་ལ་དུས་གསུམ་གྱི་འཕགས་པ་རྣམས་གཤེགས་ཤིང་རྗེས་སུ་གཤེགས་པར་འགྱུར་བའི་ལམ་འབྲས་བུ་དང་བཅས་པ་ཚད་མར་གྱུར་པའི་སྐྱེས་བུ་རྣམས་ཀྱིས་ལུང་དང་རིགས་པའི་ཚོགས་རྒྱ་ཆེན་པོས་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་ལུགས་ཀྱི་རྗེས་སུ་ཞུགས་ནས་དེ་དག་གི་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱས་ཏེ། བསླབ་པ་རིན་པོ་ཆེ་རྣམ་པ་གསུམ་གྱི་སྒོ་ནས་ཚུལ་བཞིན་དུ་ཉམས་སུ་ལེན་པ་ལས་རྒྱལ་བ་དགྱེས་པའི་ཐབས་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པ་གཞན་མེད་པར་ཤེས་པར་བྱས་ནས།

དེ་ཡང་སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་ཅེས་བྱ་བ་སྔོན་རྒྱལ་བ་དུ་མ་ལ་ལྷག་པར་བྱ་བ་བྱས་ཤིང་། དགེ་བའི་རྩ་བ་རྒྱ་ཆེན་པོ(3a)བསྐྱེད་པ། ད་ལྟར་ཡང་སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་མགོན་གྱིས་ཡོངས་སུ་བཟུང་བ་བློ་གྲོས་ཀྱི་མཐུ་གཞན་ལས་ཁྱད་ཞུགས་པ། ཐུབ་པ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་བསྟན་པའི་ཁུར་བཞེས་པའི་སྨོན་ལམ་ལེགས་པར་གྲུབ་ཅིང་། དྲང་ངེས་ཀྱི་མདོ་སྡེའི་དགོངས་པ་རྟོགས་པར་འགྲེལ་པར་ལུང་བསྟན་པ་དེས། ཕྱི་རབས་ཀྱི་གདུལ་བྱ་རྣམས་ཀྱིས་ཐེག་པ་ཆེན

[657] Originally in the form of a stack of two letter "ka" (K, Zh).

པོའི་སྤྱི་སྡོད་རྒྱ་མཚོ་ལྟ་བུ་བལྟ་བ་ལ་མགྲོན་པོ་ཕྱོགས་བསླད་པ་བཞིན་དུ་གྱུར་ཏེ། ཚིག་སྤྱི་ཕྱིའི་འབྲེལ་ཡང་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་དཀའ་ན་དོན་མཆོག་ཏུ་ཟབ་པ་ལྟ་ཅི་སྨོས་པར་གཟིགས་ཤིང་། རང་ཉིད་ཀྱང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་གསང་བའི་གནས་ཐམས་ཅད་ལ་ལྐོག་ཏུ་གྱུར་པར་མཁྱེན་ནས་ཐུབ་པའི་གསུང་གིས་གསང་བ་ཐམས་ཅད་ལ་ལྐོག་ཏུ་མ་གྱུར་པའི་སྙན་མངའ་བ་རྒྱལ་ཚབ་དམ་པ་དེ་མཉེས་པར་བྱས་ན་ཅི་འདོད་པའི་དོན་འགྲུབ་པོ་སྙམ་དུ་དགོངས་ནས་བསྒྲུབ་པ་ལ་ཞུགས་པས་ཞལ་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་རྫུ་འཕྲུལ་ལ་བརྟེན་ནས་དགའ་ལྡན་དུ་བྱོན་ཏེ་ཆོས་གསན་པས་གསུང་རབ་མཐའ་དག་གི་དགོངས་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་རྟོགས་(3b)པར་གྱུར་ཏེ། འཛམ་བུ་གླིང་པའི་ཕྱི་རབས་ཀྱི་གདུལ་བྱ་རྣམས་རྗེས་སུ་བཟུང་བའི་ཆེད་དུ་དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐྱེས་ཀྱང་གནང་སྟེ། དེ་ཡང་རྣམ་འབྱེད་རྣམ་པ་གཉིས་དང་། རྒྱན་རྣམ་པ་གཉིས་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་བསྟན་བཅོས་ཏེ་བསྟན་བཅོས་ཆེན་པོ་ལྔའོ། །

དེ་ལ་སྤྱིར་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་གསུང་རབ་ལས་དྲང་དོན་དང་ངེས་དོན་འབྱེད་པའི་ཚུལ་གཉིས་གསུངས་ཏེ། འཕགས་པ་བློ་གྲོས་མི་ཟད་པའི་མདོ་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་རྒྱལ་པོའི་མདོ་ལས་གསུངས་པ་སོགས་དང་། དོན་ཟབ་དགོངས་པ་ངེས་པར་འགྲེལ་བའི་མདོ་ལས་གསུངས་པའོ། །དང་པོ་ནི། ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པར་སྟོན་པ་ངེས་པའི་དོན་དང་། གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པ་ཚིག་དང་ཡི་གེ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་སྟོན་པ་དྲང་བའི་དོན་དུ་བསྟན་ལ་མདོ་སྡེ་ཕྱི་མས་ནི་ཀུན་བརྟགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་དང་། གཞན་དབང་དང་ཡོངས་གྲུབ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་བསྟན་ནས་ཐམས་ཅད་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པར་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་སྟོན་པ་དང་། ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་སྟོན་པ་དྲང་དོན་དང་། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་དང་མ་གྲུབ་པའི་ས་ཚིགས་གསལ་བར་ཕྱེ་ནས་སྟོན་པ་ངེས་པའི་དོན་དུ་གསུངས་སོ། །

མདོ་སྔ་མའི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ནས་མགོན་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱིས་དྲང་དོན་དང་ངེས་དོན་འབྱེད་པའི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་ལེགས་པར་ཕྱེ་བས་མདོ་གཉིས་པ་དྲང་བའི་དོན་དུ་འབད་པ་མེད་པར་གྲུབ་པར་མཛད་དོ། །དེ་ལ་སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་ནི། རྣམ་འབྱེད་(4a)རྣམ་པ་གཉིས་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མདོ་སྡེའི་རྒྱན་གྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་ནས་མདོ་སྡེ་ཕྱི་མའི་དྲང་ངེས་འབྱེད་པའི་ལུགས་ལ་བརྟེན་ཏོ། །གཙོ་བོར་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་ལེགས་པར་ཕྱེ་ཞིང་། ཐེག་པ་ཆུང་ངུའི་སྡེ་སྣོད་རྣམས་ཀྱི་དགོངས་པ་ཡང་འགྲེལ་པར་མཛད་དོ། །

དེ་ལ་ཆོས་དང་ཆོས་ཉིད་རྣམ་པར་འབྱེད་པ་ལས་གཟུང་འཛིན་གཉིས་སུ་སྣང་བའི་གཞན་དབང་བདེན་པར་གྲུབ་པ་འཁོར་བ་འགྲུབ་པའི་གཞི་ཆོས་དང་། གང་ལ་དམིགས་ནས་གོམས་པས་ཐར་པ་ཐོབ་པའི་རྟེན་གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་ཀྱིས་སྟོང་པ་ཆོས་ཉིད་དུ་བསྟན་ལ། དབུས་དང་མཐའ་རྣམ་པར་འབྱེད་པ་ལས་ནི་གཉིས་སྣང་བདེན་པར་གྲུབ་པ་གཞིར་བྱས་ནས་མཚན་ཉིད་གསུམ་དུ་ཕྱེ་སྟེ། ཐེག་པ་ཐུན་མོང་དང་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་གཞི་དང་ལམ་དང་འབྲས་བུ་རྣམ་པར་བཞག་པར་མཛད་དོ། །ཐེག་པ་ཆེན་པོ་མདོ་སྡེའི་རྒྱན་ལས་ནི། གཉིས་སྣང་བདེན་པར་གྲུབ་པ་མ་བཀག་པར་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་སད་པར་བྱེད་པའི་ཐབས་ནས་བཟུང་སྟེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རང་ཉིད་རྟོགས་པ་གོང་ནས་གོང་དུ་ཁྱད་པར་དུ་འགྲོ་བའི་ཚུལ་དང་། གདུལ་བྱ་གཞན་རྗེས་སུ་འཛིན་པའི་ཐབས་རྒྱས་པར་གཏན་ལ་འབེབས་ཤིང་། གཞུང་གསུམ་པོ་དེ་དག་གིས་ནི་གདུལ་བྱའི་བསམ་པ་ལ་ལྟོས་པའི་དོན་དམ་པ་ཙམ་ཞིག་བསྟན་གྱི། ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པའི་དོན་དམ་པ་གསལ་བར་མ་མཛད་དོ། །བསྟན་བཅོས་གསུམ་པོ་དེ་དག་གི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ནས་མདོ་སྡེ་དགོངས་འགྲེལ་དུ་དྲང་ངེས་འབྱེད་(4b)པའི་ཚུལ་དང་མཐུན་པར་སློབ་དཔོན་གྱིས་ས་སྡེ་ལྔ་སྡོམ་རྣམ་པ་གཉིས་ལ་སོགས་པར་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་ལེགས་པར་ཕྱེ་ཞིང་། ཐེག་པ་དམན་པའི་སྡེ་སྣོད་ཁ་ཅིག་ཏུ་བསེ་རུ་ལྟ་བུའི་རང་སངས་རྒྱས་དང་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་ཚོགས་ལམ་དུ་བསྐལ་པ་བརྒྱ་དང་། བསྐལ་པ་གྲངས་མེད་གསུམ་དུ་ཚོགས་བསགས་ནས་སྦྱོར་ལམ་དྲོད་ཡན་ཆད་སྟན་ཅིག་ལ་བགྲོད་པའི་ཚུལ་གསུངས་པ་ཡང་ཉན་ཐོས་ཀྱི་སར་གསུངས་སོ། །མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་དུ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ལྟ་བ་མཐར་ཐུག་པ་ཡང་དང་ཡང་དུ་གསུང་མོད་ཀྱི། བཏན་ལ་དབབ་བྱའི་གཙོ་བོ་ནི། རིགས་ཅན་གསུམ་གྱི་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རིམ་པ་ངོ་བོ་ངེས་པ་དང་། གྲངས་ངེས་པ་དང་། གོ་རིམ་ངེས་པ་མདོ་རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་གྱི་

སྦས་དོན་ཁོང་ན་གནས་པ་གསལ་བར་སྟོན་པར་བྱེད་དོ། །

ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་བསྟན་བཅོས་ལས་ནི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱི་ཚུལ་ལ་གོམས་པས་རྒྱུད་སྨིན་པར་བྱས་པ་རྣམས་ལ་ཡང་དུས་ཕྱིས་བསྟན་པར་བྱ་ཞིང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་དབང་པོ་མཆོག་ཏུ་གྱུར་པ་རྣམས་ལ་དང་པོ་ཉིད་ནས་བསྟན་པར་བྱ་བ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དང་། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པ་ལ་ཡང་ངེས་པར་རྟོགས་དགོས་པའི་ལམ་གྱི་དམིགས་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་པས་སྟོང་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སྤྲོས་པ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བ་མདོ་རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོས་ཁྱད་པར་མེད་པར་གསལ་བར་སྟོན་ལ། དེ་ཉིད་བསྟན་(5a)བཅོས་འདིར་བརྗོད་བྱའི་གཙོ་བོར་སྟོན་པ་སློབ་དཔོན་གྱིས་དགོངས་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་གསལ་བར་མཛད་པ་ཡིན་ནོ། །

ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོའི་ལམ་ཤེས་ཀྱི་སྐབས་སུ། གང་ཡང་དག་པའི་སྐྱོན་མེད་པ་ལ་ཞུགས་པ་དེ་དག་ལ་ནི་བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པའི་མཐུ་མེད་དོ། དེ་ཅིའི་ཕྱིར་ཅེ་ན། དེ་དག་གིས་འཁོར་བའི་རྒྱུད་ཀྱི་མཚམས་བཅད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་དོན་འཆད་པ་ན་རྒྱལ་བའི་སྲས་པོ་སེང་གེ་བཟང་པོས་འགྲེལ་ཆེན་དུ། སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཀླུ་སྒྲུབ་དང་། སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་ལ་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་སྨྲ་བ་དང་། ཐེག་པ་སྣ་ཚོགས་སུ་སྨྲ་བ་ཞེས་དེ་གཉིས་ཀྱི་འཆད་ཚུལ་སོ་སོར་མཛད་པའི་དགོངས་པ་ཡང་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་དུ་སྨྲ་བའི་རིགས་ཅན་རྗེས་སུ་བཟུང་བའི་ཆེད་དུ་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གསུམ་དུ་སྟོན་པའི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་ཕྱེ་བར་བཞེད་པ་ཡིན་གྱི། སློབ་དཔོན་རང་ཉིད་རྣམ་རིག་པར་སྟོན་པར་མི་བསམ་སྟེ། བསྟན་བཅོས་འདིའི་འགྲེལ་པར་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་བསྒྲུབས་ཤིང་། སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་རྒྱས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་པ་དང་ཤིན་ཏུ་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ལྟ་ན་ཡང་དེ་ལ་ལྟོས་པའི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་འབྱེད་མགོན་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ལས་ལོགས་སུ་བསམ་པར་མི་བྱ་སྟེ། དེ་ཉིད་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་ཕྱིར་རོ། །

1.
ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་བསྟན་བཅོས་འགྲེལ་པ་དང་བཅས་པ་འཆད་པ་ལ་དོན་བཞི་སྟེ། མཚན་གྱི་དོན་དང་། འགྱུར་གྱི་ཕྱག་དང་། གཞུང་གི་དོན་དང་། མཇུག་(5b)གི་དོན་ནོ། །དང་པོ་ལ་གཉིས། མཚན་བསྒྱུར་བ་དང་། མཚན་བཤད་པའོ། །

1.1.
དང་པོ་ནི། བསྟན་བཅོས་འདིའི་མཚན་**རྒྱ་གར་སྐད་དུ། མཧཱ**་ཞེས་པ་ནི་བོད་སྐད་དུ་ཆེན་པོ་ཞེས་པ་དང་། **ཡཱ་ན**་ནི་ཐེག་པ་དང་། ཨ་ནུཏྟ་ར་ཏནྟྲ་ནི་བླ་མ་དང་ **ཏནྟྲ**་ནི་རྒྱུད་དང་། **ཤཱསྟྲ**་ནི་བསྟན་བཅོས་སོ། །

1.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཐེག་པ**་འདིས་བགྲོད་པར་བྱེད་པ་རྒྱུའི་ཐེག་པ་དང་། འདིར་བགྲོད་པར་བྱ་བ་འབྲས་བུའི་ཐེག་པའོ། །དེ་ཉིད་ཤིན་ཏུ་རྒྱས་པའི་སྡེ་སྣོད་ལ་དམིགས་པས་དམིགས་པ་ཆེ་བ་ལ་སོགས་པའི་ཆེན་པོ་བདུན་དང་ལྡན་པས་**ཆེན་པོ**འོ། །**རྒྱུད**་ནི་རྒྱུན་ཆགས་པས་ཏེ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་སེམས་སྦྱོང་བྱེད་སྟོན་པའི་གཞུང་ལག་སྟེ། **བླ་མ**་ནི་ཕྱི་མའི་དོན་ཡིན་པས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གཞུང་ལག་ཕྱི་མ་ཡིན་ལ། དེའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་པར་བྱེད་པའི་**བསྟན་བཅོས**་ནི། ཤཱསྟ་ཞེས་པ་ལ་ཤཱས་འཆོས་པ་ལ་འཇུག་ཅིང་ཏྲ་ཡ་སྐྱོབ་པ་ལ་འཇུག་པ་ནི་ཡི་གེ་བསྒྱུར་བའི་ངེས་ཚིག་གི་བཤད་པ་ཡིན་ལ། དོན་བསྡུས་ན། ཉོན་མོངས་པའི་དགྲ་འཆོས་ཤིང་ངན་སོང་དང་སྲིད་པ་ཙམ་གྱི་འཇིགས་པ་ལས་སྐྱོབ་པའོ། །

2.

གཉིས་པ་ནི། **སངས་རྒྱས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཐམས་ཅད་ལ་ཕྱག་འཚལ་ལོ།** །ཞེས་པ་གནས་སྐབས་དང་མཐར་ཐུག་གི་འདོད་དོན་དུ་མ་འགྲུབ་པའི་ཆེད་དུ་ལོ་ཙྪ་བས་བཀོད་པའོ། །ལམ་གྱི་རིམ་པ་སྟོན་པའི་དབང་དུ་བྱས་ན། སྐྱབས་འགྲོ་སྟོན་པ་ཡིན་པས་འཆད་པ་སོགས་ཀུན་གྱི་ཚོ་དོན་དེ་ཉིད་དྲན་པར་བྱའོ། །

3.

གསུམ་པ་ལ་གཉིས། བཤད་པ་ཉེ་བར་དགོད་པ་དང་(6a)། །བཤད་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་ཡན་ལག་གོ

3.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། ལུས་རྣམ་པར་བཞག་པ་དང་། ཡན་ལག་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། ལུས་ཀྱི་རང་བཞིན་དང་། མདོ་ལས་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་དང་། གོ་རིམ་ངེས་པའོ། །

3.1.1.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་དོན་དང་། ཡན་ལག་གི་དོན་ཏོ། །

3.1.1.1.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་གནས་བདུན་གྱི་ངོ་བོ་ངོས་བཟུང་བ་དང་། གྲངས་ངེས་པ་དང་། དོགས་པ་བཅད་པའོ། །

3.1.1.1.1.1.

དང་པོ་ནི། འདི་དག་ཀྱང་དོན་དམ་དང་ཀུན་རྫོབ་པ་གཉིས་གཉིས་ཀྱིས་རིགས་པར་བྱ་སྟེ། དོན་དམ་པའི་སངས་རྒྱས་ནི། སྤངས་པ་དང་ཡེ་ཤེས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པའི་རང་བཞིན་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དང་། ཀུན་རྫོབ་པ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གཟུགས་ཀྱི་སྐུའོ། །དོན་དམ་པའི་ཆོས་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་འགོག་པ་དང་། ལམ་གྱི་བདེན་པ་གཉིས་དང་། ཀུན་རྫོབ་པ་ནི་གསུང་རབ་ཀྱི་ཚོགས་སོ། །དོན་དམ་པའི་དགེ་འདུན་ནི་ཐེག་ཆེན་འཕགས་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་རིག་པ་དང་རྣམ་པར་གྲོལ་བ་དང་། ཀུན་རྫོབ་པ་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་འཕགས་པའི་ཚོགས་སོ། །དོན་དམ་པའི་ཁམས་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། ཀུན་རྫོབ་པ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་ཀྱི་སྟེང་ན་ཡོད་པའི་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཆོས་སྐྱེ་རུང་གི་ནུས་པའི་ཆའོ། །དོན་དམ་པའི་བྱང་ཆུབ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དང་ཀུན་རྫོབ་པ་གཟུགས་ཀྱི་སྐུ་སྟེ། བདག་ཉིད་ཀྱི་ནི་འགྱུར་པའི་གནས། དམ་པའི་དོན་གྱི་སྐུ་ཡིན་ཏོ། །ཞེས་སོགས་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །འོ་ན་སངས་རྒྱས་དང་(6b)ཁྱད་ཅི་ཡོད་ཅེ་ན། གཉིས་ཀ་སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་དང་མཚུངས་མོད་ཀྱི། རང་རྒྱུད་ལ་འབྱུང་འགྱུར་དང་གཞན་རྒྱུད་ལ་གྲུབ་ཟིན་གྱི་རྣམ་གཞག་ཐ་དད་པ་ཙམ་མོ། །ཡོན་ཏན་དོན་དམ་པ་ནི། སྟོབས་སོགས་བྲལ་བའི་ཡོན་ཏན་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་དང་། ཀུན་རྫོབ་པ་ནི་རྣམ་སྨིན་གྱི་ཡོན་ཏན་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་སོ། །འཕྲིན་ལས་དོན་དམ་པ་ནི། བྱ་བ་སྒྲུབ་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་། ཀུན་རྫོབ་པ་ནི་གསུང་རབ་ཀྱི་ཚོགས་སོ། །

3.1.1.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། བདུན་པོ་ལས་གྲངས་མང་པ་མི་དགོས་པ་དང་། དེ་ལས་ཉུང་བས་འདུ་མི་ནུས་ཏེ། འདིར་རྒྱུ་འབྲས་ཀྱི་འབྲེལ་པ་འདི་ཙམ་གྱིས་རྫོགས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

འདིར་བླ་མ་ལོ་ཙྪ་བ་ཆེན་པོས། མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་འཁོར་ལོའི་དབང་དུ་བྱས་པ་དང་། དཀོན་མཆོག་གི་འཁོར་ལོའི་དབང་དུ་བྱས་པའི་བཤད་པའི་ཚུལ་རྣམ་པ་གཉིས་མཛད་པའི་སྔ་མ་ནི། འོག་ནས་གོ་རིམ་སྟོན་པའི་ཚིག་གི་སྐབས་ཟིན་ལ་བརྟེན་ནས་བཤད་པ་མཛད་པ་ཡིན་ཡང་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་དོན་གྱི་གཙོ་བོ་ནི། འཆད་ཚུལ་ཕྱི་མ་ལྟར་འཐད་པར་སེམས་སོ། །

དེ་ལ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་མཐར་ཐུག་པ་ནི། རང་གི་ཐོབ་བྱའི་འབྲས་བུ་ཡིན་ལ། དོན་གཉིས་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་ལ་དེ་ཙམ་དུ་ངེས་པའི་ཕྱིར་རོ། །རྒྱུ་མཚན་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །འབྲས་བུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་པོ་དེ་སྒྲུབ་པའི་རྒྱུ་ཡང་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་ངེས་ཏེ། །ཉེ་བར་ལེན་པ་དང་ལྷན་ཅིག་བྱེད་པའི་རྐྱེན་ནོ། །དང་པོ་ནི། ཁམས་ཏེ་དེ་ལ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི། ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པར་མ་གྱུར་ན། གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པ(7a)མི་འཐད་པས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མེད་ན་མི་འབྱུང་བའི་རྒྱུ་མཚན་ལ་ཉེར་ལེན་དུ་བཏགས་པར་ཟད་ཀྱི། བསྐྱེད་བྱ་སྐྱེད་བྱེད་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །བསྒྲུབ་བ་ལས་གྲུབ་པའི་རིགས་ནི། བསྐྱེད་པའི་རྒྱུ་ཡང་ཡིན་ནོ། །གཉིས་པ་ལྷན་ཅིག་བྱེད་པའི་རྐྱེན་ནི། །གཞན་རྒྱུད་ལ་གྲུབ་ཟིན་པའི་བྱང་ཆུབ་དང་ཡོན་ཏན་དང་འཕྲིན་ལས་ཏེ། གང་ཟག་གཞན་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་ནས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་བ་ལ་བརྟེན་ནས་རང་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་ཟད་པར་སྦྱོང་ནུས་པས་ཕྱིའི་རྐྱེན་དེ་ཙམ་དུ་ཟད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

དེ་ཡང་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་གཏན་ལ་དབབ་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱས་ནས་དེ་སྦྱོང་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་འབྲས་རགས་པའི་དབང་དུ་བྱས་ཏེ་རྒྱུ་འབྲས་དེ་ཙམ་ཞིག་བསྟན་པར་ཟད་ཀྱི། གསལ་བའི་དབྱེ་བ་དེ་ཙམ་དུ་ཟད་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། ནང་གི་རྐྱེན་ཚུལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་སོགས་ནི། ཁམས་སྦྱོང་བྱེད་ཀྱི་ཆོས་བསྟན་པ་ལ་བརྟེན་ནས་རྟོགས་པར་འགྱུར་བས་དེ་ནི་ཁམས་ཀྱི་ནང་དུ་འདུས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

ཡང་རང་རྒྱུད་ལ་མཐར་ཐུག་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་འབྱུང་བ་ནི། ཡང་དག་པའི་ལྟ་བ་བསྒོམས་པ་ལས་ཡིན་ལ། ལྟ་བ་ཡང་རྒྱུ་གཉིས་དང་རྐྱེན་གཉིས་ལ་བརྟེན་ནས་འབྱུང་སྟེ། རྒྱུ་གཉིས་ནི་རང་གི་ཁམས་དང་ཚུལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པའོ། །རྐྱེན་གཉིས་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་སྔ་མའི་བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་དང་། གཞན་གྱི་སྒྲའོ། །གཞན་གྱི་སྒྲ་ཡང་འཕྲིན་ལས་ཀྱི་ནང་དུ་འདུས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.1.1.1.3.

གསུམ་པ་ནི། ཐོབ་བྱའི་འབྲས་བུ་སངས་རྒྱས་དཀོན(7b)མཆོག་འབའ་ཞིག་བསྟན་པས་ཆོག་མོད། དཀོན་མཆོག་གསུམ་བསྟན་པ་ལ་དགོས་པ་ཅི་ཡོད་སྙམ་ན།

སྐྱོན་མེད་དེ། རིགས་ཅན་གསུམ་ག་རྗེས་སུ་བཟུང་བའི་ཆེད་དུ་དེ་གསུམ་ལ་ལྟོས་པའི་འབྲས་བུའི་སྐྱབས་ཀྱི་མིང་ཐ་དད་པས་བསྟན་ཏེ། ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་འབྲས་བུའི་སྐྱབས་འགྲོའི་ཡུལ་དུ་དོན་དུ་གཉེར་བ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་དང་། རྟེན་འབྲེལ་རྟོགས་པས་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཟད་པ་འབྲས་བུའི་སྐྱབས་འགྲོའི་ཡུལ་དུ་དོན་དུ་གཉེར་བ་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཅན་དང་། སྲིད་པ་ཐ་མ་པའི་ཚེ་གཞན་གྱི་སྒྲ་ལ་བརྟེན་ནས་སྡུག་བསྔལ་ཟད་པ་ཐོབ་པའི་སློབ་མ་འབྲས་བུའི་སྐྱབས་འགྲོའི་ཡུལ་དུ་དོན་དུ་གཉེར་བ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་རིགས་ཅན་རྗེས་སུ་བཟུང་བའི་ཆེད་དུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་འབྲས་བུའི་སྐྱབས་སུ་རྣམ་པར་བཞག་གོ

རིགས་ཅན་གསུམ་གྱི་འབྲས་བུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་འདིར་བཤད་ན།

ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་བསྟན་བཅོས་མ་ཡིན་པར་འགྱུར་ཏེ། ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཀྱང་ཉིད་དགོས་སུ་བསྟན་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན།

སྐྱོན་མེད་དེ། འདིར་བསྟན་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་མཐར་ཐུག་པ་ནི་དོན་དམ་པའི་སྐྱབས་སངས་རྒྱས་ཉག་གཅིག་གིས་བསྡུས་པ་དེ་ཡིན་ལ་དེ་ཐོབ་པའི་ཉེ་རྒྱུའི་དབང་དུ་བྱས་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ནི། ས་བརྒྱད་པར་སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་བཏགས་པ་བ་དང་། ས་དགུ་པར་ཆོས་དཀོན་མཆོག་དང་། ས་བཅུ་པར་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་བསྟན་ལ། རིང་བའི་རྒྱུ་ནི་ས་བདུན་པ་མན་ཆད་ཀྱི་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་སོགས་སོ། །རྒྱུ་སྐྱབས་(8a)འགྲོའི་ཡུལ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་ན་འདིར་བསྟན་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ཐེག་པ་དམན་པའི་སྐྱབས་ཡིན་ཡང་འབྲས་བུའི་སྐྱབས་འགྲོའི་ཡུལ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་ཉན་ཐོས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ནི་འདིར་དངོས་སུ་མ་བསྟན་པས་སྐྱོན་མེད་ལ། ཆོས་དང་དགེ་འདུན་མིང་མཐུན་པ་ཙམ་བསྟན་པའི་སྒོ་ནས་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་རིམ་གྱིས་བགྲོ་བའི་ཆེད་དུ་ཡིན་ནོ། །དོན་བསྡུས་ན་འདིར་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་དཀོན་མཆོག་ནི་ས་དང་པོ་ཡན་ཆད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་ཤིང་། ས་དང་པོ་ནས་བཅུ་པའི་བར་གྱི་དཀོན་མཆོག་ནི་མཐར་ཐུག་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་སྒྲུབ་པའི་དབང་དུ་བྱས་པ་ཡིན་པས་ཐེག་པ་ཐུན་མོང་བར་ཐལ་བའི་སྐྱོན་མེད་དེ། འོག་ཏུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ།

3.1.1.1.2
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.1.1.2.1.
དང་པོ་ལ། རྡོ་བོ་ངོས་བཟུང་བ་དང་། གྲངས་བདུན་དུ་བསྟན་པའོ། །

3.1.1.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། སྐུ་གསུམ་གྱིས་བསྡུས་པའི་**སངས་རྒྱས**་དང་འགོག་པ་དང་ལམ་གྱིས་བསྡུས་པའི་**ཆོས**་དཀོན་མཆོག་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་འཕགས་པའི་ཚོགས་**དགེ་འདུན**་དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱིས་ནི་གནས་སྐབས་དང་མཐར་ཐུག་གི་ཐོབ་བྱའི་འབྲས་བུ་བསྟན་ལ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་ཀྱི་སྙིང་ན་ཡོད་པའི་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡོན་ཏན་སྐྱེ་རྒྱུ་དགེ་ནུས་པས་བསྡུས་པའི་**ཁམས**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དང་གནས་གྱུར་མཐར་ཕྱིན་པའི་སྤངས་པ་དང་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་**བྱང་ཆུབ་དང**་དེ་ལ་བརྟེན་(8b)བའི་བྲལ་བ་དང་རྣམ་པར་སྨིན་པའི་**ཡོན་ཏན**་དང་། །ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་**སངས་རྒྱས**་ཀྱི་**ཕྲིན་ལས**་དོན་བདུན་གྱི་**ཐམས**་སྡེ་བཞི་པོ་ནི་རྒྱུ་དང་རྐྱེན་གྱི་དབང་དུ་བྱས་པའོ། །ཡང་དཀོན་མཆོག་གསུམ་གཞན་རྒྱུད་ལ་གྲུབ་ཟིན་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་རང་རྒྱུད་ལ་འབྱུང་འགྱུར་གྱི་དབང་དུ་བྱས་ན་ཡང་འོག་ནས་གོ་རིམ་གྱི་ཆ་བཤད་པ་ལ་བརྟེན་ན་ཅུང་ཟད་སྦྱར་དུ་རུང་བ་ཙམ་མོ། །གཉིག་ལྟར་ཡང་ཁམས་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་འབབ་ཞིག་གི་དབང་དུ་བྱས་པ་ཡིན་གྱི། མཐར་ཐུག་གི་འབྲས་བུར་བྱེད་པ་ནི་བསྟན་བཅོས་སུ་ཇི་ལྟར་བཤད་པའི་ཚུལ་མ་ཤེས་པའི་བབ་ཅོལ་ཡིན་ཏེ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །**སྡེ**་ལྷག་མ་དང་བཅས་པ་སྡེ་གྲངས་བདུན་དུ་འདུས་པ་འདྲེན་པར་བྱེད་པའོ། །

3.1.1.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **བསྟན་བཅོས**་འདིའི་བརྗོད་པའི་གནས་འཆད་པ་**ཀུན་གྱི་ལུས་ནི་མདོར་བསྡུས་ན**་རྟོགས་པའི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་དུ་འདུས་ལ་རྗོད་བྱེད་བསྟན་བཅོས་ཀུན་གྱི་ལུས་ནི་མདོར་བསྡུས་ན་རྟོགས་པའི་དོན་**རྡོ་རྗེ**་ལྟ་བུ་**ཡི་ནི་གནས་བདུན**་པོ་**འདི་དག**་ཏུ་འདུས་པར་རིག་པར་བྱ་བ་དག་གོ །ཡང་ན་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་ཞུས་པའི་མདོ་ལ་སོགས་པ་འདིར་གནས་བདུན་ལུང་དང་སྦྱར་བའི་ལུང་དེ་དག་གི་དོན་བསྡུས་ན་བདུན་པོ་དེ་དག་ཏུ་འདུས་པའི་དོན་ཏོ། །

3.1.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུ་དང་དེའི་གནས་ཀྱི་སྒྲ་བཤད་པའི་རྒྱུ་མཚན་དང་། སྒྲ་འཇུག་པའི་གཞི་དོན་བཟུང་བ་དང་། རྟོགས་པར་དཀའ་བ་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.1.1.

(9a)དང་པོ་ནི། འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱི་སོ་སོ་རང་གིས་རིག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་**རྟོགས་པའི་དོན་**རྣམ་པ་བདུན་ནི་**རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུ་**དང་། དེ་སྟོན་པར་བྱེད་པའི་ཡི་གེའི་ཚོགས་ནི་དེའི་**གནས་ཏེ་**གོ་བར་བྱེད་པ་དང་གསལ་བར་བྱེད་པ་དང་སྟོན་པར་བྱེད་པའི་**གཞི་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རྡོ་རྗེའི་གནས་སོ།** །

3.1.1.1.2.2.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། དེ་ལ་རྟོགས་པར་བྱ་བའི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་ནི་**རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུར་རིག་པར་བྱ་**སྟེ་སྒྲ་རྟོག་གིས་རྟོགས་ཚུལ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་**བརྗོད་དུ་མེད་པའི་རང་བཞིན་**ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱི་**སོ་སོ་རང་གིས་རིག་པར་བྱ་བ**འི་ཕྱིར། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྐྱང་པ་མ་ཡིན་གྱི་དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་བཅས་པའོ། །རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་དོན་བདུན་གདོན་དམ་པའི་བདེན་པས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཡིན་པས་བརྗོད་དུ་མེད་པ་ཞེས་བྱའོ། །སོ་སོ་རང་གི་རིག་པ་ནི་འཕགས་པའི་དོན་དམ་འཇལ་བའི་མཉམ་གཞག་འབའ་ཞིག་ཏུ་མ་ཟད་ཀྱི་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་གཞན་ཡང་སོ་སོ་རང་གི་རིག་པར་བྱ་བའོ། །རང་མཚན་སྒྲའི་བརྗོད་བྱ་མ་ཡིན་པ་དང་དོན་དམ་བདེན་པ་སྒྲས་བརྗོད་དུ་མེད་པ་གཉིས་མི་འདྲ་སྟེ། སྒྲའི་བརྗོད་བྱ་རང་མཚན་གྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་ཀྱང་གཉིས་སུ་སྣང་བའི་ཚུལ་གྱིས་དེའི་རྟོགས་ཚུལ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་ལ། ཆོས་ཉིད་སྒྲ་རྟོག་གིས་ཇི་ལྟར་བརྗོད་ཅིང་ཡིད་ལ་བྱས་ཀྱང་འཕགས་པའི་མཉམ་གཞག་གིས་རྟོགས་པ་ལྟར་མི་ནུས་པའི་དོན་ཡིན་གྱི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སྒྲ་དང་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་ཡུལ་དུ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་བྱ་མི་(9b)ནུས་པའི་དོན་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ནི་དོན་དམ་བདེན་པ་ཞེས་བྱ་མ་ཡིན་པར་འདོད་པ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ལ་སྐུར་པ་འདེབས་པ་ཚངས་པར་སྤྱོད་པ་ཁས་བླངས་པ་དོན་མེད་པར་འགྱུར་བའི་ལུགས་ངན་པ་ཡིན་པས་དོར་བར་བྱའོ། །

གཏན་ཚིགས་ཐ་མ་བསྒྲུབ་པ་ནི། དེར་ཐལ། **ཐོས་པ་དང་བསམས་པ་ལས་བྱུང་བའི་ཤེས་པས་**རྟོགས་ཚུལ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་**ཤེས་པར་དཀའ་བའི་ཕྱིར།** འཇིག་རྟེན་པའི་སྒོམ་བྱུང་གིས་ཤེས་པར་དཀའ་བ་གི་ནུས་པར་དགོངས་ནས་དངོས་སུ་མ་སྨོས་སོ། །ཤེས་རབ་དེ་གསུམ་གྱིས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་ཚེ་གཉིས་སྣང་དང་བཅས་པ་ལས་མ་འདས་ལ་རྟོགས་ཚུལ་རྫོགས་པ་ནི་རྒྱུ་ལ་རྒྱུ་བཞག་པའི་ཚུལ་དུ་རྟོགས་པའོ། །དོན་རྣམ་པ་བདུན་པོ་**དེ་བརྗོད་པའི་ཡི་གེ་གང་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི་**ཆོས་ཅན། རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་**གནས་ཞེས་བརྗོད་དེ།** དོན་དེ་དག་ཐོག་མར་ཐོས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟོགས་པ་དང་། དོན་དེ་ཐོབ་ཅིང་མངོན་དུ་བྱེད་པའི་གཞི་ཡིན་པས་དོན་**དེའི་རྟེན་དུ་གྱུར་པའི་ཕྱིར་རོ།** །དེར་ཐལ། དོན་རྣམ་པ་བདུན་པོ་དངོས་སུ་རྟོགས་པའི་གོ་འཕང་**དེ་ཐོབ་པ་དང་རྗེས་སུ་མཐུན་པའི་ལམ་**བརྗོད་བྱར་**སྟོན་པར་བྱེད་པ**་དེའི་ཕྱིར། སྔ་མ་ཁ་ཅིག་གིས་འདིར་དོན་དེ་དག་བརྗོད་པར་བཤད་པ་དང་། གོང་དུ་བརྗོད་དུ་མེད་པར་བཤད་པའི་འགལ་སྤོང་དུ་བྱས་ནས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སྒྲས་བརྗོད་དུ་མེད་ཀྱང་དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ལམ་བརྗོད་བྱར་བྱེད་པ་ལ་འཆད་པ་ལ་ནི་མི་འཐམ་སྟེ། དོན་དམ་བདེན་པ་དང་དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་གཉིས་སྒྲས་བརྗོད་ནུས་མི་ནུས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མི་(10a)སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་དོན་རྣམ་པ་བདུན་སྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་དོན་རྣམ་པ་བདུན་གྱི་རྟེན་དུ་འགྱུར་བའི་དོན་སྟོན་པ་ཡིན་ཏེ། ཐོག་མར་དོན་དེ་དག་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་བརྗོད་བྱར་བྱས་པ་ལ་བརྟེན་ཐོས་བསམ་གྱི་ཤེས་རབ་སྐྱེ་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ལམ་སྐྱེ་ཞིང་ལམ་དེ་དག་བརྗོད་བྱར་ཡང་བྱེད་པའི་དོན་ཏོ། །

3.1.1.1.2.2.1.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **དོན་**རྣམ་པ་བདུན་**དང་དེ་**སྟོན་པའི་**ཡི་གེ་དག་**རིམ་པ་བཞིན་དུ་**རྡོ་རྗེ་**ལྟ་བུ་**དང་དེ་**དེའི་**གནས་ཉིད་དུ་རྟོགས་པར་བྱ་**སྟེ། སྔར་གོང་དུ་བཤད་པའི་ཚུལ་**དེ་ལྟར་**ཐོས་བསམ་གྱི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟོགས་ཚུལ་རྫོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་**ཐེབས་པར་དཀའ་བའི་དོན་**ཡིན་པའི་ཕྱིར་**དང་།** དོན་དེ་དག་བརྗོད་བྱར་བྱས་ནས་གསལ་བར་བྱེད་པའི་**རྟེན་གྱི་དོན་གྱིས་**སོ།།

3.1.1.1.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ།།

3.1.1.1.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་དོན་ནི་གང་**ཡིན་**ཡི་གེ་ནི་གང་**ཡིན་**ཞེ་ན།**

3.1.1.1.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། སྔར་བཤད་པའི་**རྟོགས་པའི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་ནི་དོན་ཞེས་བརྗོད་དེ་**ཞེས་པ་ནས་**འདི་ནི་དོན་ཅེས་བྱའི་ཞེས་པའོ།** མིང་ཚིག་བསྡུས་པའི་**ཡི་གེ་གང་དག་གིས་རྟོགས་པའི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་པོ་འདི་དག་**བརྗོད་བྱར་**སྟོན་པར་བྱེད་**ཤེས་རབ་ཀྱི་ཡུལ་དུ་**གསལ་བར་བྱེད་**པའི་བསྟན་བཅོས་**དེ་ནི་**འདིར་**ཡི་གེ་ཞེས་བྱའོ།** །མིང་ཚིག་ཡི་གེ་གསུམ་དུ་ཕྱེ་བའི་ལ་གྲུབ་གྱི་ཡི་གེ་འབའ་ཞིག་མ་ཡིན་གྱི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་སྟོན་པའི་བསྟན་བཅོས་ལ་འདིར་ཡི་གེ་ཞེས་བྱའོ།།

3.1.1.1.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དངོས་སོ།།

3.1.1.1.2.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **རྡོ་རྗེའི་གནས་བསྟན་པ་**ཞེས་སོ།།

3.1.1.1.2.2.1.3.2.
གཉིས་(10b)པ་ལ་གཉིས། དཀོན་མཆོག་གསུམ་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། ལྷག་མ་བཞི་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ།།

3.1.1.1.2.2.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཀུན་དགའ་བོ་**དོན་དམ་པའི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་**རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་བློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་**ནི་**མིག་གི་ཞེས་པ་སོགས་ལ་**བསྟན་དུ་མེད་པ་སྟེ་དེ་ནི་མིག་གིས་བལྟ་བར་མི་ནུས་སོ།** །དེ་ཡང་ཐ་སྙད་པའི་ཤེས་པས་རྟོགས་པར་མི་ནུས་པའོ། །**ཀུན་དགའ་བོ་**དོན་དམ་པའི་**ཆོས་ནི་**སྒྲ་རྟོག་གིས་རྟོགས་ཚུལ་ཇི་རྟོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་**བརྗོད་དུ་མེད་པ་སྟེ་**དེའི་ཕྱིར། **དེ་ནི་རྣ་བས་མཉན་པར་མི་ནུས་སོ།** །**ཀུན་དགའ་བོ་**དོན་དམ་པའི་**དགེ་འདུན་ནི་འདུས་མ་བྱས་པ་**རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་**སྟེ་**དོན་དམ་པ་སྟེ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**དེ་ནི་ལུས་**ཀྱིས་དངོས་སུ་ཕྱག་འཚལ་བ་**དང་སེམས་ཀྱིས་**མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་བསྙེད་པ་བྱེད་པའི་**བསྙེན་བཀུར་བྱ་བར་མི་ནུས་སོ།** །**ཞེས་རྡོ་རྗེའི་**ཞེས་སོ།།

འདིག་རྟེན་ན་སངས་རྒྱས་བལྟ་བར་བྱ་བ་དང་། ཆོས་མཉན་པར་བྱ་བ་དང་། དགེ་འདུན་བསྙེན་བཀུར་བའི་ཞིང་དུ་གྲགས་ཤིང་། དེ་ལྟར་བདེན་པར་འཛིན་པའི་གཅད་བྱ་སྒྲོ་འདོགས་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་ནས་སོ་སོར་བཤད་ཀྱི་གསུམ་ག་ཡང་དོན་དམ་པར་བལྟ་བྱ་སོགས་སུ་མ་གྲུབ་པར་འདྲའོ།།

དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱི་དོན་དམ་པའི་གནས་ལུགས་བསྟན་པའི་སྒོ་ནས་ཀུན་རྫོབ་པ་ཡང་འཐེན་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། མདོ་ལས། འཕགས་པའི་གང་ཟག་ཐམས་ཅད་ནི་འདུས་མ་བྱས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བའོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་འཕགས་པའི་གང་ཟག་རྣམས་འདུས་མ་བྱས་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མངོན་སུམ་དུ(11a)རྟོགས་པས་བཞག་སྟེ། དེ་ཐབས་ཀྱི་ཆེ་ཆུང་གིས་ཟིན་པའི་དབང་གིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་དང་། ཐེག་པ་དམན་པའི་དགེ་འདུན་དང་ཆོས་དཀོན་མཆོག་ཀྱང་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་རིམ་པར་བཞག་དགོས་པས་སོ། །འགྲེལ་པ་འདིར་ཉན་རང་ལ་བདག་མེད་ཕྲ་མོ་རྟོགས་པ་ཡོད་པར་བསྟན་པ་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཁམས་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། བྱང་ཆུབ་སོགས་གསུམ་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། རྟག་ཏུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཉག་གཅིག་གི་ཡུལ་དུ་བསྟན་པ་དང་། དེ་ལས་གཞན་གྱི་གཏན་དུ་བའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་དང་། དོན་དམ་པའི་རང་བཞིན་ངོས་གཟུང་བའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཤཱ་རིའི་བུ**་ནི་མདང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་**དོན་འདི་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡུལ་ཏེ**་བདེན་པའི་སྒྲིབ་པ་ཡོད་ན་དམིགས་སུ་རུང་བ་ལས། བདེན་པའི་སྒྲིབ་པ་འགའ་ཡང་མ་མཐོང་ཞིང་གཉིས་སྣང་གི་སྒྲིབ་པ་ཡང་ནུབ་པའི་ཚུལ་གྱིས་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའོ། །དེ་ཉིད་གསལ་བར་འཆད་པ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ལོ**། །ཞེས་བྱ་བའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཤཱ་རིའི་བུ་དོན་འདི་ནི**་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་བསྒྲུབ་པས་ཕྱིས་རང་གི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟོགས་པར་འགྱུར་བའམ། རང་གི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་མི་རྟོགས་ཀྱང་། དད་པས་རྟོགས་པའི་རིམ་པ་ལ་ལྟོས་པའམ། མི་རྟོགས་པའི་གང་ཟག་གཉིས་ཀྱི་རིམ་པ་ལ་ལྟོས་ནས་**རེ་ཤིག**་ཅེས་སོ། །**ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ཀྱང**་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བ་ལྟར་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རྟོགས(11b)པར་སྒོམ་པའི་ནུས་པ་དང་བྲལ་བས་ན་**རང་གི་ཤེས་རབ་ཀྱིས**་སྦྱོར་དངོས་མཇུག་གསུམ་མམ། ཐོས་བསམ་སྒོམ་གསུམ་གྱི་རིམ་པ་བཞིན་དུ་**ཡང་དག་པར་ཤེས་པའམ། བལྟ་བའམ། བརྟག་པར་མི་ནུས་ན། བྱིས་པ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་དག་གིས་ལྟ་ཅི་སྨོས་ཏེ**་ཞེས་སོ། །

ཁ་ཅིག་སྦྱོར་མཐོང་སྒོམ་གསུམ་ལ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་སྦྱོར་བ་མི་འཐད་དེ། སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་བལྟ་མི་ནུས་ན་སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་ལྟ་ཅི་སྨོས་ཞེས་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །ཁ་ཅིག་ན་རེ། ཐོས་པའི་ཤེས་རབ་ལ་འཆད་པ་ཡང་མི་འཐད་དེ། དེ་ལུང་ལ་བརྟེན་པའི་ཤེས་རབ་ཡིན་པས་རང་གི་ཤེས་རབ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་པ་ནི

རང་གི་ཤེས་རབ་ཀྱི་དོན་མ་རྟོགས་པར་གསལ་ལོ། །དེས་ན་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་མོད་ཀྱི། དབུ་མ་རྩ་བ་ཤེས་རབ་ནས་བསྟན་པ་ལྟར་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལ་སྒྲིབ་པ་གཅོད་པའི་རིགས་པའི་ཚོགས་མཐའ་ཡས་པའི་སྒོ་ནས་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་མི་བྱེད་ཅིང་། །ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གང་ཟག་དབང་པོ་རྣོན་པོ་ལྟར་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལ་རང་སྟོབས་ཀྱི་ཤེས་རབ་གོང་ནས་གོང་དུ་རྒྱས་པར་འགྱུར་བའི་ཚུལ་གྱིས་རྟོགས་མི་ནུས་པས་རང་གི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་བལྟ་བ་སོགས་མི་ནུས་པའི་དོན་ཏོ། །འོ་ན་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟོགས་མི་ནུས་སམ་སྙམ་ན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་དད་པའི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་སྒོ་ནས་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟོགས་པ་ནི་མ་གཏོགས་སོ། །**ཤཱ་རིའི་བུ་དོན་དམ་པ་ནི**་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས

འཕགས་(12a)པ་རྣམས་ཀྱིས་**དད་པས་རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ།** །ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རྟོགས་ཀྱང་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བ་ལ་ལྟོས་ན་དབང་པོ་རྟུལ་པའི་དོན་ཡིན་གྱི། ཉན་རང་གིས་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་མ་རྟོགས་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་ཚད་མའི་སྐྱེས་བུར་ཡིད་ཆེས་པ་ཙམ་ལ་རྟོགས་པར་འདོད་པ་དཔྱད་མི་བཟོད་དེ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཚད་མས་མ་རྟོགས་ན་དད་པས་རྟོགས་པར་འགལ་ལ། ཚད་མས་རྟོགས་ན་ནི། ཕྱིར་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་དད་པ་ཙམ་གྱི་དོན་དུ་བཤད་མི་དགོས་སོ། །བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་དུ་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་དང་། ཉན་རང་འཕགས་པ་ལ་ཡང་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རྟོགས་པ་ཡོད་པར་བསྒྲུབ་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **ཤཱ་རིའི་བུ་དོན་དམ་པ་**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**ཅེས་བྱ་བ་འདི་ནི་**དྲི་མས་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་**སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཀྱི་ཚིག་བླ་དྭགས་སོ།** །**ཤཱ་རིའི་བུ་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་**དྲི་མ་ཅི་རིགས་པ་སྤངས་ཤིང་། ཅུང་ཟད་དང་བཅས་པའི་གནས་སྐབས་ན་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་ཚིག་བླ་དྭགས་སོ།** །**ཤཱ་རིའི་བུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི་**དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པ་ན་**ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་ཚིག་བླ་དྭགས་སོ།** །**ཞེས་རྡོ་རྗེའི་**ཞེས་སོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་གཅིག་པུ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་གནས་སྐབས་ན་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་དང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་བསྟན་ལ།

དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པ་ན་ཆོས་ཀྱི་སྐུར་(12b)དེ་བཞིན་ཉིད་ཆོས་ཅན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་ཐལ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་གནས་སྐབས་ན་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། འདོད་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཡིན་པར་ཐལ། དྲི་མས་དབེན་པ་ན་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། ཅེས་སྨྲ་བ་ནི་རིགས་པ་མི་ཤེས་པའི་རྣམ་འགྱུར་རོ། །ཚིག་བླ་དྭགས་ནི། སྒྲ་རྣམ་གྲངས་པའི་དོན་ཡིན་གྱི། དོན་རྣམ་གྲངས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། གླང་པོ་ལ་ལག་ལྡན་གྱི་སྒྲ་ཡོད་ཀྱང་། ལག་ལྡན་ལ་གླང་པོས་མ་ཁྱབ་པ་བཞིན་ནོ། །དོན་སྤྱ་མ་གཉིས་ཕན་ཚུན་དུ་ཁྱབ་ཀྱང་ཕྱི་མ་ལ་སྔ་མ་གཉིས་ཀྱིས་མ་ཁྱབ་སྟེ། སྔ་མ་གཉིས་ནི་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་དང་། སེམས་ཅན་འབའ་ཞིག་གི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་རྩ་འགྲེལ་ཀུན་གྱིས་བསྟན་གྱི། དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པའི་བྱང་ཆུབ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་སྟོན་པའི་ཚིག་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །མདོའི་ཚིག་གསུམ་པོ་འདི་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་མིང་ཐོབ་པར་བསྟན་པ་ནི། མ་དག་མ་དག་དག་པ་དང་། ཞེས་སོགས་ལས་ཤིན་ཏུ་གསལ་ལོ། །སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་གདོད་མ་ནས་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཡོད་པར་འདོད་པ་ནི། མུ་སྟེགས་དབང་ཕྱུག་པ་རྟག་པ་རང་བྱུང་གི་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཁས་ལེན་པ་དང་མིང་མི་མཐུན་པ་ཙམ་དུ་ཟད་དོ།

ཡང་ཁ་ཅིག །སྣོད་ཐམས་ཅད་གཞལ་ཡས་ཁང་དང་། བཅུད་ཐམས་ཅད་རྡོ་རྗེ་འཆང་དུ་གདོད་མ་ནས་རྫོགས་ཟིན་པ་ནི་དམ་པའི་ཆོས་རྫོགས་པ་ཆེན་པོའོ། །ཞེས་འདོད་པ་ཡང་དབང་ཕྱུག་(13a)རང་བྱུང་གི་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་རིགས་འདྲ་སྔ་མ་ལས་སྐྱེས་པའི་མི་རྟག་པར་འདོད་པ་དང་མིང་མི་མཐུན་པ་ཙམ་དུ་ཤེས་པར་བྱས་ལ་དཔྱོད་ལྡན་རྣམས་ཀྱིས་དོན་གྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བར་བྱ་ཡི། ཚིག་ལ་འཆེལ་བར་མི་བྱའོ།

3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **བཅོམ་ལྡན་འདས་བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཅེས་བགྱི་བ་འདི་ནི་**རང་བཞིན་གྱིས་དག་པ་ལ་བློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཀྱང་ཟད་པ་**མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་དབྱིངས་ཀྱི་ཚིག་བླ་དྭགས་སོ།** །བློ་བུར་དྲི་བྲལ་གྱི་མྱང་འདས་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ལ་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཞེ་ན། **བཅོམ་ལྡན་འདས་**དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་**མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་དབྱིངས་ཞེས་བགྱི་བ་འདི་ནི་**དེ་**བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་ཚིག་བླ་དྭགས་སོ་ཞེས་རྡོ་རྗེའི་**ཞེས་སོ། །

ཡོན་ཏན་ལུང་དང་སྦྱར་བ་ནི་**ཤཱ་རིའི་བུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་བསྟན་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་**ཡོན་ཏན་**གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་**འདི་ལྟ་སྟེ། **གང་གཱ་ཀླུང་གི་བྱེ་མ་ལས་འདས་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་**སྟོབས་སོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་**དག་དང་**ནོར་བུའི་འོད་དང་མདོག་ལྟར་རིགས་སོ་སོར་དབྱེར་མེད་པ་དང་ངོ་བོས་བྲལ་བའི་མི་འདྲ་བའི་བློ་ནས

**རྣམ་པར་དབྱེར་མེད་པའི་ཆོས་དང་ལྡན་པ**་བྲལ་བ་དང་རྣམ་སྨིན་གྱི་ཡོན་ཏན་ནོ། །དེ་ཉིད་བཤད་པ་ནི། ཡོན་ཏན་དེ་དག་གཅིག་ཡོད་པར་ཅིག་ཤོས་ཀྱང་**མ་བྲལ་བའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཅན་ནོ་ཞེས་རྡོ་རྗེའི**་ཞེས་སོ། །

འཕྲིན་ལས་ལུང་དང་སྦྱར་བ་ནི། **འཇམ་དཔལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ནི**་འབད་རྩོལ་ཐམས་ཅད་ཉེ་བར་ཞི་བས་གཞན་དོན་མཛད་པའི་(13b)ལས་བྱ་བྱེད་པ་གསུམ་གྱི་ངོ་བོ་ལ་འདི་འོ་ཞེས་**རྟོགས་པར་མི་མཛད**། །ཁྱད་པར་ཞིབ་ཏུ་ཕྱེ་ནས་འདི་འོ་ཞེས་**རྣམ་པར་རྟོག་པར་མི་མཛད་མོད་ཀྱི**། **དེ་ལྟ་ན་ཡང**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དེའི་གདུལ་བྱའི་དུས་ལས་མི་འདའ་བར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་འཇུག་ཅིང་མཚང་བ་མེད་པ་**འདི་ལྟ་བུའི་རང་བཞིན་གྱི་མཛད་པ་འདི་ནི**་ངོ་བོ་ལ་**མི་རྟོག**། །ཁྱད་པར་ལ་**རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་བཞིན་དུ**་རྒྱུན་མི་འཆད་ཅིང་**ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པར་འཇུག་གོ་ཞེས་རྡོ་རྗེའི**་ཞེས་སོ། །གནས་གསུམ་པོ་འདི་དག་ནི་འོག་ཏུ་རྒྱས་པར་འཆད་དོ། །

3.1.1.1.2.2.1.
གཉིས་པ་དོན་བསྡུ་བ་ནི། སྔར་གོང་དུ་བཤད་པའི་ཚུལ་**དེ་ལྟར་མདོར་བསྡུས་ནས་རྡོ་རྗེའི་གནས་བདུན་པོ་འདི་ནི**་སྔར་དྲངས་པ་དང་འོག་ནས་འབྱུང་བའི་གསུང་རབ་དང་ །དེ་དག་གི་དགོངས་པ་འགྲེལ་པའི་བསྟན་བཅོས་**འདི**འི་རྒྱས་བཤད་མཐའ་དག་གི་ལུས་སུ་རིག་པར་བྱའོ། །ཇི་ལྟར་མདོར་བསྡུས་པས་ལུས་སུ་འགྱུར་བ་ཡིན་ཞེ་ན། **བསྟན་པ**་གསུང་རབ་དང་དེའི་དགོངས་འགྲེལ་གྱི་བསྟན་བཅོས་འདི་ཡིན་ལ། **དེའི་སྒོ**་ནི་བསྟན་བཅོས་རྩོམ་པ་ལ་འཇུག་པའི་རྒྱུ་མཚན་གྱི་སྒོ་ཡིན་ལ། དེ་དོན་རྣམ་པ་བདུན་དུ་**བསྡུས་པའི་དོན་གྱིས་ན**་སྤྱི་དེར་བསྡུས་པའི་རང་བཞིན་གྱིས་ན་ལུས་སོ། །ལུས་རྣམ་པར་བཞག་པ་དངོས་ནི། ཚིགས་བཅད་གཅིག་པོ་དེ་ཉིད་ཡིན་ཡང་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་གོ་རིམ་ངེས་པ་གཉིས་ཀྱང་དེར་བསྡུས་པ་ལ་འགལ་བ་མེད་པར་སེམས་སོ། །

3.1.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.1.2.1.
དང་པོ་ནི། ཅི་དོན་ཚན་བདུན་དུ་བསྡུས་པའི་བསྟན་བཅོས་འདི་ རང་དགར་རམ། འོན་ཏེ་གཞན་གྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བ་ཡིན་སྙམ་དུ(14a)དོགས་པ་ལ། རང་བཟོའི་ཉེས་པ་སྤང་བ་ནི། རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་དོན་བདུན་པོ་**འདི་དག**་འཕགས་པ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་ཞུས་པའི་མདོར་གསུངས་སོ། །ཇི་ལྟར་གསུངས་ན། སངས་རྒྱས་ལ་སོགས་པ་རྣམས་ཀྱི་རང་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་སྟོན་པས་**རང་གི་མཚན་ཉིད**་ཀྱིས་བསྟན་པ་དང་གང་གིས་སྦྲས་**རྗེས་སུ་འབྲེལ་བ**་ཕན་ཚུན་མ་བྲལ་བ་དང་རྣམ་པར་མ་ཆད་པའི་གོ་རིམ་དང་། དེ་ཡང་སྔར་རྩ་ཚིག་ཏུ་བསྟན་པའི་**གོ་རིམ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ**་བསྟན་ཏོ། །མདོའི་ཚིག་གང་གིས་གནས་གང་བསྟན་ཞེ་ན། **གླེང་གཞི**འི་ལེའུ་**ལས**་ནི་འབྲས་བུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱི་**གནས་གསུམ**་བསྟན་པར་**རིག་པར་བྱ་སྟེ**། སྟེ་ནི་ལྷག་མ་འདྲེན་པའོ། །ལྷག་མ་གནས་**བཞི་ནི་བློ་ལྡན**་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཁམས་སྦྱོང་བྱེད་ཀྱི་ཆོས་དྲུག་ཅུའི་དབྱེ་བ་བསྟན་པ་ལས་ཁམས་བསྟན་ལ་**རྒྱལ**་བ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཆོས**་བརྒྱད་ཅུའི་**དབྱེ་བ**་བསྟན་པ་**ལས**་བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་ལྷག་མ་གསུམ་བསྟན་པར་རིག་པར་བྱའོ། །

3.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། འབྲས་བུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་དང་། ལྷག་མ་བཞི་ཇི་ལྟར་བསྟན་པའོ། །

3.1.1.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་ཙམ་བཤད་པ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.1.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **རྡོ་རྗེའི་གནས་བདུན་པོ་འདི་དག་ལས**རང་རང་གི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་**རང་གི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ་དང་།** མ་བྲལ་བ་དང་བར་མ་ཆད་པར་**རྗེས་སུ་འབྲེལ་པ་ནི་**སྔར་བསྟན་པའི་**གོ་རིམ་ཇི་ལྟ་བ་འཕགས་པ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ**(14b)**པོས་ཞུས་པའི་མདོ་ར་གླེང་གཞིའི་ལེའུ་ལས་གནས་**དང་པོ་**གསུམ་**བསྟན་པར་**རིགས་པར་བྱ་ལ།** **དེའི་འོག་ཏུ་**གནས་**ལྷག་མ་བཞི་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབྱེ་བ་**བསྟན་པ་**ལས་སོ།** །

3.1.1.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རང་གི་ངོ་བོ་བསྒྲུབ་པའི་ཚུལ་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། ཡོན་ཏན་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.1.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། མདོར་བསྟན་པ་དང་། ཞར་ལ་རྒྱུ་རྐྱེན་ངོས་བཟུང་བ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.1.2.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། མདོ་**དེ་ལས།** **ཇི་སྐད་དུ།** **བཅོམ་ལྡན་འདས**དམིགས་པ་**ཆོས་ཐམས་ཅད**ལ་དམིགས་ནས་རྣམ་པ་བདེན་པའི་སྤྲོས་བྲལ་དུ་**མཉམ་པ་ཉིད་དུ་མངོན་པར**་ཏེ་མངོན་སུམ་དུ་**རྫོགས་པར**་ཏེ་མ་ལུས་པར་**སངས་རྒྱས་པ**་སྟེ་སྒྲིབ་པ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་ཚུལ་གྱིས་ཐུགས་སུ་ཆུད་པ་ལ་བརྟེན་ནས་གདུལ་བྱ་རིགས་ཅན་གང་དག་ལ་**ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་**བ་དེའི་ཕྱིར་**སློབ་མའི་ཚོགས་ཤིན་ཏུ་དུལ་བ་མཐའ་ཡས་པ་མངའ་བ་ཞེས**མདོ་ལས་གང་**གསུངས་པ་སྟེ།**

**རྩ་བའི་ཚིག་འདི་གསུམ་གྱིས་ནི་**འབྲས་བུ་མཐར་ཐུག་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ཡང་བསྟན་ལ། དེ་འགྲུབ་པར་བྱེད་པའི་ཉེ་བའི་རྒྱུ་དག་པས་གསུམ་ལ་**གོ་རིམ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ**་ས་བརྒྱད་པའི་གནས་སྐབས་སུ་སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་ཏུ་བཏགས་པ་དང་། ས་དགུ་པ་དང་བཅུ་པ་ལ་ཆོས་དཀོན་མཆོག་དང་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་སྟེ། **དཀོན་མཆོག་གསུམ་རིམ་གྱིས་སྐྱེ་བ་འགྲུབ་པ་རྣམ་པར་བཞག་པར་རིགས་པར་བྱའོ།** །རྩ་ཚིག་གསུམ་པོ་འདིས་ཉེ་རྒྱུ་འབའ་ཞིག་བསྟན་པར་འཆད་པ་མི་རིགས་ཏེ། དཀོན་(15a)མཆོག་གསུམ་གྱི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་བསྟན་པར་བཤད་པ་དང་འགལ་བའི་ཕྱིར། སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་འབའ་ཞིག་ཏུ་བསྟན་པ་མི་འཐད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.1.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཁམས་ལ་སོགས་པའི་**ལྷག་མ་གནས་བཞི་ནི**་འབྲས་བུ་**དཀོན་མཆོག་གསུམ་འབྱུང་བ་དང་རྗེས་སུ་མཐུན་པའི**་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་དང་ཉེར་ལེན་གྱི་**རྒྱུ་འགྲུབ་པ་བསྟན་པར་རིགས་པར་བྱའོ།** །འདིར་ཞར་བྱུང་ཙམ་དུ་རྣམ་པར་བཞག་པ་ཡིན་གྱི་སྐབས་སུ་བབ་པ་འོག་ཏུ་སྟོན་ཏོ། །

3.1.1.2.2.1.2.1.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ཉེ་རྒྱུ་དག་པ་ས་གསུམ་ལ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་རིམ་གྱིས་འགྲུབ་པའི་ཚུལ་དང་། དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་ཁྱད་པར་དུ་བཤད་པའོ། །

3.1.1.2.2.1.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་རང་གི་ཐོབ་བས་**བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྙིང་པོ**་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཤིང་དྲུང་**མཆོག་ཏུ་གཤེགས་པ་དེ་ཆོས་ཐམས་ཅད་མཉམ་པ་ཉིད་དུ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པ་ཞེས་བྱ་སྟེ།** **གང་གི་ཕྱིར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས་བརྒྱད་པ་ལ་གནས་པ་ན**་དབང་བཅུ་ཐོབ་པས་**ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་དབང**་སྒྱུར་བ་ཐོབ་པར་**གྱུར་པ་དེའི་ཕྱིར**་རང་

གི་ཐོབ་བྱ་སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་འབྱུང་བ་ལས་བརྒྱུད་པའི་སྐབས་སུ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་དབང་སྒྱུར་བ་ཐོབ་པ་རྒྱུ་མཚན་དུ་བཀོད་པའོ། །མ་འོངས་པ་ན་རང་ཉིད་**མངོན་པར་རྫོགས་པ་སངས་རྒྱས་པ་དེ་**རང་གི་སྲས་འཕགས་པ་བཞིའི་བཞེད་དོན་སྒྲུབ་པའི་**ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་བ་ཞེས་བྱ་བ**འི་ཆོས་དཀོན་མཆོག་ཐོབ་པར་འགྱུར་ཏེ་

**གང་གི་ཕྱིར་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས**(15b)**དགུ་པ་ལ་གནས་པ་ན**་རང་ཉིད་སོ་སོ་ཡང་དག་པར་རིག་པ་བཞི་ཐོབ་པས་**བླ་ན་མེད་པའི**་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཆོས་སྨྲ་བ་ཉིད་དང་ལྡན་པས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི**་རིགས་དང་མོས་པ་སྣ་ཚོགས་པའི་**བསམ་པའི་ཚུལ་ལེགས་པར་ཤེས་པ་དང**་ས་དགུ་པ་ཐོབ་ན་དབང་པོ་རྣོ་འབྲིང་རྟུལ་གསུམ་གྱི་ཁྱད་པར་མི་མདའ་བས་དད་པ་ལ་སོགས་པའི་**དབང་པོ་མཆོག་གི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཉོན་མོངས་པའི་བག་ཆགས**་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་རིགས་འདྲ་སྣ་ལམ་ཕྱི་མ**་མཚམས་སྦྱོར་བ་བཅོམས་པ་ལ་མཁས་པར་གྱུར་པ**་ཐོབ་པར་**འགྱུར་བ་དེའི་ཕྱིར་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་བ**་དེ་རང་གིས་ཐོབ་པ་ན་**སློབ་མའི་ཚོགས་ཤིན་ཏུ་དུལ་བ་མཐའ་ཡས་པ་མངའ་བ་ཞེས་བྱ་བ**་མཐར་ཐུག་པ་ཐོབ་པར་འགྱུར་ཏེ་

**གང་གི་ཕྱིར**་ན་རང་གིས་ས་བཅུ་པ་ཐོབ་པ་དེའི་ཚེ་**ས་བཅུ་པ་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་བླ་ན་མེད་པའི**་ཆོས་ཀྱི་**རྒྱལ་ཚབ་ཏུ་དབང་བསྐུར་བ་ཐོབ་མ་ཐག་ཏུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཛད་པ་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་ཅིང་རྒྱུན་མི་འཆད་པ**་ཐོབ་པར་**འགྱུར་བ་དེའི་ཕྱིར**་མཛད་པ་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་རྒྱུན་མི་འཆད་པའི་དོན་འོག་ནས་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

### 3.1.1.2.2.1.2.1.3.2.

གཉིས་པ་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་ཁྱད་པར་དུ་བཤད་པ་ནི། **སློབ་མའི་ཚོགས་ཤིན་ཏུ་དུལ་བ་མཐའ་ཡས་པ**་མངའ་བ་**དེ་ཡང**་མདོའི་ཚིག་དེའི་**དེ་མ་ཐག་ཏུ་དགེ་སློང་གི་དགེ་འདུན་ཆེན་པོ་དང་ཐབས་གཅིག་སྟེ་ཞེས་བྱ་བ་ནས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཚོགས་གཞལ་དུ་མེད་པ་དང་ཐབས་གཅིག་གོ། ཞེས་བྱ་བའི་བར**་གྱི་མདོའི་**གཞུང་འདིས་བསྟན་ཏེ**་ཤིན་ཏུ་དུལ་བ་ཉིད་ཁྱད་པར་དུ་བཤད་པ་ནི་དགེ་སློང་གི་དགེ་འདུན་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས(16a)དཔའི་**གོ་རིམ་ཇི་ལྟ་བར་ཉན་ཐོས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ**་བསྒྲུབ་པ་**ལ**་ལས་རུང་དུ་གྱུར་ཅིང་ནུས་པ་མཐུ་ཅན་ཐོབ་པའི་**ཤིན་ཏུ་དུལ་བའི་ཕྱིར་ན་དེ་ལྟ་བུའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པ་དག་དང**་ཐབས་ཅིག་ཏུ་བཞུགས་སོ། །འདིས་སློབ་མའི་ཚོགས་དུལ་བ་མཐའ་ཡས་པ་མངའ་བ་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་ལ། མངའ་བ་ཞེས་གསུངས་པས་མཐར་ཐུག་པའི་འབྲས་བུ་ཡང་བསྟན་པར་རིགས་པར་བྱའོ། །

### 3.1.1.2.2.1.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྒྱ་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། ཟབ་པའི་ཡོན་ཏན་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

### 3.1.1.2.2.1.2.2.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ནས་ཉན་ཐོས་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཡོན་ཏན་བསྔགས་པ་བསྟན་པའི་རྗེས་ཐོགས་ལ**་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་བསྟན་པ་ནི། མདོ་ལས་དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པས་ངེས་པར་འབྱུང་བའི་སྒྲིབ་པ་མེད་པའི་སྒོ་ཞེས་བྱ་བའི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་རབ་ཏུ་སྟོན་ཏོ། དེའི་ཚེ་བཅོམ་ལྡན་འདས་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་ནས་ལོ་བཅུ་དྲུག་བཞེས་ནས་ཚངས་པར་སྤྱོད་པ་རྒྱས་པར་མཁྱེན་ཅིང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འདུས་པ་ཆེན་པོ་དེ་ཡང་གཟིགས་ཤིང་མཁྱེན་ཏེ། ཞེས་བྱ་བ་ནས། འདི་སྐད་དུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པས་ངེས་པར་འབྱུང་བ་སྒྲིབ་པ་མེད་པའི་སྒོ་ཞེས་བྱ་བའི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་བསྟན་པར་བྱའོ་སྙམ་དུ་དགོངས་སོ། །དེ་ནས་དེའི་ཚེ་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གྱི་རྣམ་པར་འཕྲུལ་བ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་ཡང་དག་པར་སྟོན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སྙོམས་པར་ཞུགས་སོ། །(16b)སྙོམས་པར་ཞུགས་མ་ཐག་ཏུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཐུས་འདོད་པའི་ཁམས་དང

གཟུགས་ཀྱི་ཁམས་ཀྱི་བར་སྣང་ལ་འཁོར་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་ཞིང་ཁམས། སངས་རྒྱས་ཀྱི་གནས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་དགེ་བའི་རྩ་བས་མངོན་པར་གྲུབ་པ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་བསམ་པས་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བ། ཕྱོགས་བཅུའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་སྣང་བར་བྱེད་པ། སེམས་ཅན་ཚད་མེད་པའི་བསམ་པ་ཚིམས་པར་བྱེད་པ། ལྷའི་གཞལ་མེད་ཁང་མཐའ་དག་ཟིལ་གྱིས་གནོན་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནས།

བི་ཌཱུརྻ་དཀར་པོའི་གཞི་ཅན། འཛམ་བུ་གསེར་གྱི་རྩིག་རྡོགས་དང་། རིན་པོ་ཆེ་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་རྟེ་བབས་དང་སྒོ་ཁང་དང་ཁ་ཁྱེར་དང་སྐེགས་བུ་དང་ཁང་པ་བརྩེགས་པ་དང་ལྡན་པ། མུ་ཏི་ག་གི་དོ་ཤལ་དཔྱངས་ཤིང་གདུགས་དང་བ་དན་དང་རྒྱལ་མཚན་བསྒྲེངས་པ། ལྷའི་དར་གྱི་ལྡ་ལྡི་དཔྱངས་པ། དེ་ལ་སོགས་ཏེ་བསྟགས་པ་དཔག་ཏུ་མེད་ཅིང་ཐུག་པ་མེད་པ་ཅན། སྟོང་གསུམ་གྱི་ཚད་དང་མཉམ་པ་ཞིག་བྱུང་ངོ་། །

དེ་ཡང་ཙནྡན་སྦྲུལ་གྱི་སྙིང་པོས་བྱུགས་པ། དུས་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་དྲི་དང་ལྡན་པ། ཨ་ག་རུ་དམ་པའི་སྙིང་པོས་བདུགས་པ། ཀླུའི་མུ་ཏིག་དང་རིན་པོ་ཆེའི་ཏོག་གིས་སྤྲས་པ། མེ་ཏོག་སིལ་མ་བཀྲམ་པ། རིན་པོ་ཆེའི་ཤིང་དང་མཁར་རྟེན་གྱིས་མཛེས་པར་བྱས་ཏེ། འཁོར་གྱི་ཞིང་ཁམས་དེ་ན་ཕྱོགས་བཅུའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱན་གྱི་བཀོད་པ་མཛེས་པ་དེ་སྙེད་པ་ཐམས་ཅད་སྣང་ངོ་། །དེར་སེང་གེའི་ཁྲི་བྲེ་བ་ཕྲག་ཁྲིག་བྱུང་བ་དང་། གླིང་བཞི་པའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་སའི་སྟེང་ན་འཁོར་གྱི་ཞིང་ཁམས་ལ་ཐུག་པའི་བར་རིན་པོ་ཆེའི་ཐེམ་སྐས་རྒྱན་སྣ་ཚོགས་དང་ལྡན་པ(17a)བཞི་སྟོང་བྱུང་ཞིང་། དེ་བཞིན་དུ་གླིང་བཞི་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཡང་བྱུང་བར་གྱུར་ཏོ་ཞེས་བྱ་བའི་བར་བསྡུས་པ་ནི། **བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཁྱུ་མཆོག་ལ་བརྟེན་ནས་རིན་པོ་ཆེ་བཀོད་པའི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་ཞིང་ཁམས་རྒྱ་ཆེན་པོ་གྲུབ་པའོ།** །

དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་དགོངས་ཤིང་མཁྱེན་བཞིན་དུ་ཏིང་ངེ་འཛིན་དེ་ལས་བཞེངས་པར་གྱུར་ཏེ་བཞེངས་མ་ཐག་ཏུ་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རྣམ་པ་དྲུག་ཏུ་གཡོས་ཤིང་སྣང་བ་ཆེན་པོ་ཡང་བྱུང་བར་གྱུར་ཏོ། །དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་བསྐོར་ཞིང་ཉན་ཐོས་ཀྱིས་མདུན་དུ་བདར་ཏེ། ལྷ་དང་ཀླུ་ལ་སོགས་པས་མངོན་པར་བསྟོད་ཅིང་ཞེས་བྱ་བ་ནས། བྱ་རྒོད་ཀྱི་ཕུང་པོའི་རི་ལ་མི་སྣང་བར་གྱུར་ཅིང་། འཁོར་གྱི་ཞིང་ཁམས་སུ་གཤེགས་པར་གྱུར་པ་དང་། འདོད་ལྷ་རིགས་དྲུག་གི་ལྷས་རིམ་པ་བཞིན་དུ་ལྷའི་མེ་ཏོག་དང་། སྤོས་དང་། ན་བཟའ་དང་། རིན་པོ་ཆེའི་སྤྲིན་དང་རྒྱན་དང་། མུ་ཏིག་གི་དོ་ཤལ་གྱི་ཆར་མངོན་པར་ཕབ་ནས་ཚོགས་སུ་བཅད་པས་བསྟོད་དེ། ཞབས་འབྲིང་དུ་འབྲངས་པས་རིན་པོ་ཆེའི་ཞིང་ཁམས་སུ་བྱོན་ནས་གདན་ཇི་ལྟར་བཤམས་པ་ལ་བཞུགས་སོ། །གླིང་བཞི་པ་འདི་ཇི་ལྟ་བར་གླིང་བཞི་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཡང་དེ་བཞིན་དུ་བཞུགས་སོ། །

དེ་ནས་ཡང་དེའི་ཚེ་བཅོམ་ལྡན་འདས་དེའི་ཚེ་ཏིང་ངེ་འཛིན་སྒྲིབ་པ་མེད་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ལ་སངས་རྒྱས་རྣམ་པར་རོལ་བཞེས་བྱ་བ་ལ་སྙོམས་པར་ཞུགས་སོ། །ཞུགས་མ་ཐག་ཏུ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་བསྐུའི་ཁུང་བུ་ཐམས་ཅད་ནས། སྐུའི་ཁུང་བུ་རེ་རེ་ནས་ཀྱང་(17b)འོད་ཟེར་གངྒཱའི་ཀླུང་གི་བྱེ་མ་སྙེད་བྱུང་སྟེ། ཤར་ལ་སོགས་པ་ཕྱོགས་བཅུར་སྣང་བར་བྱས་ནས། ངན་སོང་གི་སྡུག་བསྔལ་རྒྱུན་བཅད་དེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཉོན་མོངས་པ་ཡང་རབ་ཏུ་ཞི་འོ། །ཕན་ཚུན་བྱམས་པའི་སེམས་ཐོབ་བོ། །འོད་དེ་ལས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བསྐྱལ་བའི་ཚོགས་སུ་བཅད་པ་མང་པོ་བྱུང་ནས། ཞིང་ཐམས་ཅད་དུ་གོ་བར་བྱས་ཏེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བསྐྱལ་ཞིང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཕན་བཏགས་བདུད་ཐམས་ཅད་ཕྱི་བཀོད་ནས་སྐད་ཅིག་སྟེ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་དབུའི་གཙུག་ཏོར་དུ་ནུབ་པར་གྱུར་ཏོ། །དེ་ནས་ཕྱོགས་བཅུ་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བཅུ་རེ་རེ་ཡང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་འཁོར་དཔག་ཏུ་མེད་པས་བསྐོར་ཏེ་འོངས་ནས། ལྷ་རྫས་ཀྱི་རིན་པོ་ཆེ་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་མཆོད་པའི་ཆར་ལ་སོགས་པ་ཕབ་སྟེ། ཡན་ཁྲི་ཁྲིར་བསྐོར་ནས་ཚོགས་སུ་བཅད་པས་མངོན་པར་བསྟོད་དེ། སོ་སོའི་སྟན་ལ་འཁོད་དོ། །ཞེས་བྱ་བའི་བར་བསྡུས་པ་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འཁོར་བསྡུས་པ་དང་། ལྷ་རྫས་ཀྱི་མཆོད་པ་སྣ་ཚོགས་བསྒྲུབ་པ་དང་། བསྟོད་པའི་སྤྲིན་གྱིས་ཆར་ཕབ་པས། སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན**

**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་རྣམ་པར་བཞག་པར་རིགས་པར་བྱའོ།** །

ཆོས་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་ནི། **དེའི་རྗེས་ལ**་དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་འཁོར་འདུས་པ་ཆེན་པོ་དེ་མཁྱེན་ནས་སྨིན་མཚམས་ཀྱི་མཛོད་སྤུ་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྟོབས་ཉེ་བར་སྟོན་པ་ཞེས་བྱ་བའི་འོད་ཟེར་ཕྱུང་སྟེ། ཐམས་ཅད་དང་ལྡན་པའི་འཁོར་ལ་ལན་བདུན་དུ་བསྐོར་བ་བྱས་ནས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཚོགས་དེའི་སྤྱི་བོར་མི་སྣང་བར་གྱུར་ཏོ། །དེས་བྱང་(18a)ཆུབ་སེམས་དཔའ་མེ་ཏོག་དཔལ་གྱི་སྙིང་པོ་ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་དབང་བསྒྱུར་བ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་རེག་མ་ཐག་ཏུ། དེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་རྒྱན་བཀོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ལ་སྙོམས་པར་ཞུགས་སོ། །ཞུགས་མ་ཐག་ཏུ་རིན་པོ་ཆེའི་ཁྲིམས་ཀྱི་དབུས་སུ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་གདན་སེང་གེའི་ཁྲི་འཕང་དུ་ཤིང་ཏ་ལ་བྱེ་བ་ཕྲག་ཁྲིག་བརྒྱ་སྟོང་ཙམ་དུ་མཐོ་བ། རིན་པོ་ཆེ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྤྲས་པ། རས་བཅོས་བུ་སྣ་ཚོགས་བཏིང་བ། ལྷ་རེ་ཡིད་དུ་འོང་བ་བྲིས་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་མེ་ཏོག་དཔལ་གྱི་སྙིང་པོས་དེ་ལྟ་བུའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་གདན་སེང་གེའི་ཁྲི་བསྐལ་པར་བརྟགས་པ་མཐའ་ཡས་པ་ཞེས་བྱ་བ་སྤྲུལ་ཏོ། ཏིང་ངེ་འཛིན་ལས་ལངས་ནས་ཐལ་མོ་སྦྱར་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་ཚིགས་སུ་བཅད་པས་མངོན་པར་བསྟོད་ནས། སེང་གེའི་ཁྲི་ལ་བཞུགས་པའི་བར་བསྟུས་པ་ནི། **ཆོས་ཀྱི་གདན་གྱི་བཀོད་པ་རྒྱ་ཆེན་པོ་དང་འོད**་བཀྱེ་བའོ། །དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་སྒྲིབ་པ་མེད་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་བརྟེན་ནས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་ཞུགས་པས་ངེས་པར་འབྱུང་བའི་སྒྲིབ་པ་མེད་པའི་རྣམ་པར་ཐར་པའི་སྒོ་ཞེས་བྱ་བའི་ཆོས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་ཞེས་བྱ་བས་**ཆོས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་ཀྱི་མིང་**བསྒྲགས་པ་སྔོན་དུ་བཏང་ནས། **ཡོན་ཏན་ཡོངས་སུ་བསྔགས་པ**་ནི་འདི་ལྟ་སྟེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ལམ་བཀོད་པ་ལ་དམིགས་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་དྲབ་མོ་ཐམས་ཅད་དང་། སྟོབས་བཅུ་དང་། མི་འཇིགས་པ་བཞི་ཡོངས་སུ་བསྒྲུབ་པ་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་འབྱུང་གནས་སུ་གྱུར་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནས་བཅོམ་(18b)ལྡན་འདས་སེང་གེའི་ཁྲི་དེ་ལ་བཞུགས་སོ། །ཞེས་བྱ་བའི་བར་གྱིས་**ཆོས་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་རྣམ་པར་བཞག་པར་རིགས་པར་བྱའོ།** །

དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་ནི། **དེའི་རྗེས་ལ**་དེ་ནས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཐུས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རིན་ཆེན་སྒྲོག་ཤིང་ཞེས་བྱ་བ་རྒྱན་བཀོད་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ལ་སྙོམས་པར་ཞུགས་པས་ཐམས་ཅད་དང་ལྡན་པའི་འཁོར་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྒྱན་གྱིས་བརྒྱན་པར་བྱིན་གྱིས་བརླབས་པ་དང་། ཞེས་བྱ་བ་ནས། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བར་གསོལ་བ་བཏབ་པའི་མཐུས་བདུད་ཀྱི་ལས་དང་བལ་བར་ལུང་བསྟན་པའི་བར་གྱིས་ནི་**ཕན་ཚུན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གྱི་མཐུ་བསྟན་པ་དང་།** དེ་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོ་ཞེས་བྱ་བ་འཁོར་དེར་འདུས་ཤིང་འཁོད་པ་དེས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ལ་འདི་སྐད་ཅེས་གསོལ་ཏོ། བཅོམ་ལྡན་འདས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་བྱིན་གྱིས་བརླབས་པ་དང་། བསྟན་པ་ནི་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་བོ། །ཞེས་བྱ་བ་ནས། བཅོམ་ལྡན་འདས་རིགས་ཀྱི་བུའམ་རིགས་ཀྱི་བུ་མོ་གང་དག་བསམ་པ་ཐག་པ་ནས་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པ་དང་། བསྐྱེད་པར་འགྱུར་བ་དེ་དག་ནི། རིང་པོར་མི་ཐོགས་པར་ཆོས་འདི་ལྟ་བུ་དང་ལྡན་པར་འགྱུར་རོ། །ཞེས་བྱ་བའི་བར་གྱིས་ནི། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**དེའི་ཡོན་ཏན་གྱི་བསྔགས་པ་སྣ་ཚོགས་བསྟན་པས་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་བསྟན་པར་རིགས་པར་བྱའོ།** །

3.1.1.2.2.1.2.2.2.

གཉིས་(19a)པ་ལ་སངས་རྒྱས་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་ནི། **དེའི་རྗེས་ལ་ཡང**་དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་འདུས་པ་ཆེན་པོ་དེ་གཟིགས་ཏེ། ཨེ་མ་ཧོ། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འདི་དག་ནི་ཆོས་དོན་དུ་གཉེར་བ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་མཛོད་འཛིན་པའོ་ཞེས་པར་མཁྱེན་ནས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོ་ལ་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་འོད་ཟེར་དབང་བསྐུར་བས་བླ་ན་མེད་པའི་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོའི་སྲས་ཀྱི་བུ་པོ་དེ་ཡང**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་གསང་བའི་གནས་ཐམས་ཅད་ལ་**མི་འཇིགས་པ་དང་།** ཐོགས་པ་མེད་པའི་**སྤོབས་པ་མཆོག་ཉེ་བར་བསྒྲུབ་པ་ལ་བརྟེན་ནས**་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡང་དག་པའི་ཡོན་ཏན་དོན་དམ་པའི་བསྟོད་པ་བསྟན་པ་དང་**་བསྟོད་པ་ནི། ཀུན་ཏུ་སྣང་བ་ཀུན་ནས་འོད་ཟེར་ཅན། །དོན་དམ་མ་ལུས་སྟོན་པ་ཀུན་ནས་སྤྲུལ། །རང་བྱུང་ཆོས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཉིད་ལ་མཁས། །བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་ཡོན་ཏན་ཀུན་དང་ལྡན། །སྐྱེས་བུ་ཁྱུ་མཆོག་གིས་ནི་འོད་ཟེར་ཕྱུང་། །ཞལ་ཡང་རྣམ་པར་སྤྲོང་ཞིང་འོད་མཛད་པ།

།འདྲེན་པ་དེས་ནི་བདག་གི་ལུས་ལ་ཡང་། །ལན་བརྒྱ་བསྐོར་བ་བྱས་ནས་སྤྱི་བོར་ཞི། །མི་ཡི་འདྲེན་པའི་འོད་ཀྱིས་རེག་པས་ན། །གང་དག་བདག་གི་སྔོན་ཐོབ་དྲན་པ་དང་། བློ་གྲོས་སྤོབས་པ་སྣང་བ་དེ་བཞིན་གཟུངས། །རྣམ་པ་སྟོང་དུ་ཁྱད་པར་འཕགས་པར་གྱུར། །གཞན་ཡང་སངས་རྒྱས་མཁྱེན་པ་མཐའ་ཡས་དང་། །སྤོབས་པ་བདག་གི་ལུས་ལ་རབ་ཏུ་ཞུགས། །སངས་རྒྱས་མཐུ་ཆེན་བསྟེན་པར་དཀའ་བ་ལ། །(19b)ཉམ་ཆུང་བདག་གིས་མཉེས་པར་བྱེད་མི་ནུས། །སངས་རྒྱས་གཞན་ཡང་འགྲོ་ཀུན་པ་ན་སྣང་དུ། །སངས་རྒྱས་ལ་ནི་ཞུ་བ་ཞུ་བར་འཚལ། །རྟོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་ཡུལ་དང་། །འཇིག་རྟེན་རྣམ་འདྲེན་དག་གི་འབྱུང་བ་དང་། །སྣང་དང་ངེས་འབྱུང་རྣམ་པར་འཕྲུལ་བ་དང་། །དབང་བསྒྱུར་ཡེ་ཤེས་སོ་སོར་ཞུ་བར་འཚལ། །ཞེས་བྱ་བ་ནས། ཇི་ལྟར་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་མཁྱེན་འཇུག་དང་། །ཇི་ལྟར་ཡུན་རིང་ནས་ནི་བསྒྲུབ་པ་དང་། །ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོར་རབ་བསྔགས་པ། །འདྲེན་པ་རྣམས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་བཤད་དུ་གསོལ། །ཞེས་བྱ་བ་ལ་སོགས་པས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་བརྗོད་དོ། །

ཆོས་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་ནི། དེ་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་འདི་སྐད་ཅེས་གསོལ་ཏོ། །བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡུལ་ནི་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་ཅིང་། ཞེས་སོགས་ཀྱིས་**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་མཆོག་གི་གཏམ་གྱི་དངོས་པོ་ཉེ་བར་བཀོད་པ**འི་སྒོ་ནས་ཆོས་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་བསྟན་ཏོ། །

དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་གི་ཡོན་ཏན་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་མཆོག་**དེ་རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་**རྟོགས་པ་པོ་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་གིས་ཐོབ་བྱའི་**འབྲས་བུ་ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་དམ་པ་ཐོབ་པ་བསྟན་པས**་བསྟན་ཏོ། །ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་ནི། ཆོས་ཐམས་ཅད་ལ་དབང་ཐོབ་པའོ། །དེ་དག་ཀྱང་མདོ་ལས། དེ་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཅི་ལས་ཀྱང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བདུད་དང་ཕྱིར་རྒོལ་བ་བཅོམ་ཞིང་ཐེ་ཚོམ་དང་བྲལ་ནས། ཞེས་སོགས་ཀྱིས་བསྟན་ཏོ། །དེ་ལྟར་**གོ་རིམ་ཇི་ལྟ་བར་**(20a)**དཀོན་མཆོག་གསུམ་པོ་དེ་རྣམས་ཉིད་ཀྱི་བླ་ན་མེད་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་རྣམ་པར་བཞག་པ་གླེང་གཞིའི་ལེའུ་ཡི་མཐའ་ཉིད་དུ་བསྟན་པར་བལྟ་བར་བྱའོ།** །

3.1.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཁམས་མདོའི་ཚིག་གང་གིས་བསྟན་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་མདོའི་ཚིག་གང་གིས་བསྟན་པའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། ཡོངས་སྦྱོང་གི་ཆོས་དྲུག་ཅུས་ཁམས་བསྟན་པ་དང་། དེ་བསྒྲུབ་པ་དང་། ཡོངས་སྦྱོང་གི་ཆོས་དོན་བཟུང་བའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱི་ཡོན་ཏན་བསྟན་པ་**དེ་ནས**་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་ཞུས་པའི་**མདོའི་གླེང་གཞིའི་རྗེས་སུ**་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**དེ་ཡོངས་སུ་དག་པར་བྱེད་པའི་ཡོན་ཏན**་རྣམ་པ་དྲུག་ཅུ་ཡང་ཡིན་ལ། ཁམས་སྦྱོང་བྱེད་ཀྱང་ཡིན་པས་ཡོན་ཏན་**རྣམ་པ་དྲུག་ཅུའི་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བ་བསྟན་པས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཁམས**་ཀུན་རྫོབ་པས་བསྡུས་པ་དང་། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**གསལ་བར**་བསྟན་པར་**མཛད**་དོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་དེ་བསྒྲུབ་པ་ལ་གཉིས། དེ་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.1.

དང་པོ་ནི། གལ་ཏེ་ཡོན་ཏན་རྣམ་པ་དྲུག་ཅུ་བསྟན་མོད། ཁམས་བསྟན་པར་ཇི་ལྟར་འགྱུར་བ་སྟེ་ཡོན་ཏན་རྣམ་པ་དྲུག་ཅུ་བསྟན་པ་ཡིན། ཁམས་ཡོད་པར་སྒྲུབ་བྱེད་མ་ཡིན་པ་ལ་འགལ་བ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་དོ། །ཞེ་ན།

ཁམས་སྦྱོང་བྱེད་དྲུག་ཅུ་བསྟན་པས་སྦྱང་བར་བྱ་བའི་ཁམས་ཡོད་པར་འགྲུབ་སྟེ། དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་**ཡོངས་སུ་དག་པར་བྱ་བའི་དོན**་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་སེམས་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་བ་དོན་(20b)དམ་པའི་བདེན་པ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་སྦྱོང་རུང་དང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་སྐྱེ་རུང་གི་**ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་ན**་སྦྱང་བྱ་**དེ་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བ**ར་བྱེད་པའི་ཐབས་**འཐད**་ལ་སྦྱང་བྱ་མེད་ན་སྦྱོང་བྱེད་མི་འཐད་**པའི་ཕྱིར་རོ**། །

སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པའི་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གདོད་མ་ནས་ཡོད་པར་ཁས་བླངས་ནས་ཡང་སྦྱོང་བྱེད་ཀྱི་རྣམ་གཞག་ཁས་ལེན་པ་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་ཤེས་རྒྱུད་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་དང་བྲལ་བ་ཡང་ཡིན་ལ་མ་བྲལ་བ་ཡང་ཡིན་པའི་ཕན་ཚུན་སྤངས་འགལ་ལ་བརྟེན་པའི་དངོས་འགལ་ལ་གཞི་མཐུན་ཁས་ལེན་པའི་ཤུན་སྤྲུལ་གྱི་ཚིག་གོ

ཡང་སེམས་ཅན་གྱི་ཆོས་ཉིད་ཀྱི་ངོ་བོ་ལ་དྲི་མ་མེད་ཀྱང་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ཡང་རིགས་པ་མི་ཤེས་པའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་གསལ་ཏེ། ཆགས་སོགས་ཉོན་མོངས་དང་བདེན་འཛིན་གྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པས་ཇི་ལྟར་ཞེན་པའི་འཛིན་སྟངས་དང་མཐུན་པར་སེམས་ཀྱི་གནས་ལུགས་ལ་མ་ཞུགས་པ་ལ་བྱེད་ན་དེ་ལྟར་རིགས་མོད་ཀྱི། ངོ་བོ་ལ་དྲི་མ་མེད་པའི་ཐ་སྙད་སྐྱོན་དང་བཅས་པ་སྟེ། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་ཀྱི་ངོ་བོ་ཆོས་ཅན། ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་སུ་ཐལ། རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་གང་ཞིག །གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར། རྟགས་ཕྱི་མ་ཁས་བླངས།

ཡང་ཁ་ཅིག །དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟག་དངོས་སུ་ཁས་བླངས་ནས། དེ་ཀུན་རྫོབ་མཐའ་དག་གིས་སྟོང་པ་ནི་གཞན་སྟོང་ཟབ་མོའོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ནི། ཤུན་སྤྲུལ་གྱི་ཚིག (21a)འབའ་ཞིག་སྟེ། གཞན་སྟོང་གི་དོན་དེ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཡིན་པས་སྟོང་པའི་དོན་ཡིན་ནམ། འོན་ཏེ་ཀུན་རྫོབ་ཡོད་པས་སྟོང་པའི་དོན་ཡིན། ཕྱི་མ་ལྟར་ན། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བརྟན་གཡོ་མཐའ་དག་ལ་ཁྱབ་པར་ཡོད་པར་ཁས་བླངས་པ་དང་འགལ་ཏེ། དོན་དམ་བདེན་པ་ཞེས་བྱ་མཐའ་དག་ལ་ཁྱབ་བྱེད་དུ་ཡོད་པ་དང་། དོན་དམ་བདེན་པ་ཀུན་རྫོབ་ཡོད་པས་སྟོང་པ་ཇི་ལྟར་མི་འགལ་བ་སོམས་ཤིག

དང་པོ་ལྟར་ན། ཁྱོད་ཀྱིས་གཞན་སྟོང་ཟབ་མོ་བསྟན་རུང་གི་གདུལ་བྱ་དེ། དབང་པོ་ཡང་རབ་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་པ་ཉམས་ཏེ། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟག་དངོས་དེ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ཡིན་སྙམ་དུ་དོགས་ནས་དེའི་དོགས་པ་བཅད་དགོས་ཀྱི་གདུལ་བྱ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དོན་དམ་པའི་བདེན་པའི་གནས་ལུགས་ལ་ཀུན་རྫོབ་མ་ཞུགས་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །ཞེ་ན། དེའི་དོན་༡བུམ་པ་དང་སྣམ་བུ་ལ་སོགས་པའི་ཀུན་རྫོབ་པ་རྟག་དངོས་སུ་མ་གྲུབ་པའི་དོན་ཡིན་ནམ། འོ་ན་ཏེ་དེ་དག་བདེན་པར་མ་གྲུབ་པའི་དོན་ནམ། དེ་དག་དོན་དམ་བདེན་པ་མ་ཡིན་པའི་དོན་ཡིན། དང་པོ་ལྟར་ན། ཉན་ཐོས་མདོ་སྡེ་པ་སོགས་ཀྱིས་ཀྱང་གཞན་སྟོང་ཟབ་མོའི་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་ཐལ། བུམ་སྣམ་སོགས་མི་རྟག་པར་ཚད་མས་ལེགས་པར་རྟོགས་པའི་ཕྱིར། འདོད་ན། དེ་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་གདུལ་བྱ་ཡིན་ན་དབུ་མ་པ་ཆེན་པོ་ཡིན་པ་ཉམས་སོ། །

གཉིས་པ་ལྟར་ན། བུམ་སྣམ་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་བདེན་པར་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་ཀུན་རྫོབ་རང་སྟོང་གི་དོན་ཡིན་གྱི། དེ་ལ་གཞན་སྟོང་ཞེས་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གཞན་སླུས་པས་ཅི་ཞིག་བྱ། (21b) ཀུན་རྫོབ་གང་དུ་ཡང་བརྫུང་དུ་མི་རུང་ཞིང་། །བུམ་པ་བུམ་པས་སྟོང་བ་རང་སྟོང་གི་དོན་དུ་འདོད་པ་ནི། ཀུན་རྫོབ་མཐའ་དག་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པ་ཆད་པའི་ལྟ་བ་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལ་སྐུར་བ་བཏབ་པས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལ་ཡང་སྐུར་བ་འདེབས་དགོས་པ་ཡིན་ནོ། །

གསུམ་པ་ལྟར་ན། ཐུབ་སྟོན་སོགས་ཀུན་རྫོབ་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མ་ཡིན་པ་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་ཞལ་གྱིས་བཞེས་པས། དེ་དག་ཀྱང་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མཐར་ཐུག་པ་ཐུགས་སུ་ཆུད་པའི་དབུ་མ་པ་ཆེན་པོར་ཐལ་བར་འགྱུར་རོ། །

དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་བསྒོམས་པས་ཡོངས་སུ་ཆུད་པར་བྱ་བ་ཡིན་གྱི་རྟོག་གེའི་ཐོས་བསམ་གྱིས་བརྟག་དཔྱད་ཙུང་ཟད་ཀྱང་ཕྱུར་མེད་དོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ནི། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བསྒོམས་པས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཡིན་མོད་ཀྱི། ཕྱི་མ་ནི་ཁ་ཐུག་པའི་གཏམ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟ་ན་དོན་དམ་བདེན་པ་བསྟན་དོན་གྱི་གདུལ་བྱ་ལ་འདི་ལྟ་བུའོ་ཞེས་ཀྱང་བསྟན་དུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་རོ། །འདི་དག་སྨྲོས་པའི་ལོག་རྟོག་ཡིན་པས་དོགས་པའི་གནས་ཆུང་ཟད་ཀྱི། ཚོགས་ཀྱི་བསགས་རྒྱབ་ཤིན་ཏུ་ཆུང་བ་དུ་མ་འདི་ལ་འཇུག་པར་སྣང་བས་བར་བར་དུ་དགག་པ་བཤད་པར་བྱའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ས་བཅུ་པའི་མདོ་ལས་གསུངས་པར་བསྟན་པ་དང་། གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོའི་མདོ་དང་སྦྱར་བ་དང་། མདོ་གཞན་དང་སྦྱར་བར་བྱའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། །སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་དང་དེའི་གནས་ལུགས་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་སྔར་དྲི་མས་མ་དག་པ་གཉེན་པོ་སྒོམ་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་དྲི་མ་རིམ་གྱིས་སྦྱོང་བར་བྱེད་པའི་**དོན་གྱིས་དབང་པའི་ཉེ་བར་གཟུང་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས་བཅུ་པོ་དག་ལ་ཡང་**(22a)མཐོང་སྤངས་དང་སྒོམ་སྤངས་རིམ་གྱིས་སྦྱོང་བའི་ཚུལ་གསེར་**ས་ལེ་སྦྲམ་གྱིས་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བ་དཔེར་བརྗོད་པ་མཛད་པའོ།** །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དཔེ་བཤད་པ་དང་། དོན་ལ་སྦྱར་བའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། འཕགས་པ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་ཞུས་པའི་**མདོ་དེ་ཉིད་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འཕྲིན་ལས་བསྟན་པའི་རྗེས་ཐོགས་ཉིད་དུ་**རྡོ་རྗེ་སོགས་ཀྱིས་**མ་དག་པའི་ནོར་བུ་བཻ་ཌཱུ་དཔེར་མཛད་དོ།** །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **རིགས་ཀྱི་བུ་དཔེར་ན་འདི་ལྟ་སྟེ། ནོར་བུ་མཁན་མཁས་པ་ནོར་བུ་སྦྱོང་བའི་ཚུལ་ལ་ལེགས་པར་ཤེས་པ་དེས་ནོར་བུ་རིན་པོ་ཆེའི་རིགས་ནས་**འཛེམ་རྟུལ་སོགས་ཀྱིས་**ཡོངས་སུ་མ་དག་པའི་ནོར་བུ་རིན་པོ་ཆེ་བླངས་ཏེ།** དང་པོར་མ་དག་པ་རགས་པ་སེལ་བའི་ཆེད་དུ་**ལན་ཚྭའི་ཆུ་རྣོན་པོ་**རྒྱ་ཚྭའི་ཆུ**ས་སྦྱངས་ནས་སྐྲ་**ལས་བྱས་པ**འི་རེ་བའི་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བས་སྦྱོང་བར་བྱེད་དོ། །དེ་ཙམ་གྱིས་**ནོར་བུ་སྦྱོང་བའི་**བརྩོན་པ་འདོར་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་འོག་ཏུ་ཟས་ཀྱི་ཁུ་བ་རྣོན་པོ་**ཉ་ལྤགས་**སྦྱངས་ནས་བལ་གྱི་ལ་བ་**སྣམ་བུ་སྲབ་མོའི་**ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བས་སྦྱོང་བར་བྱེད་དོ། །དེ་ཙམ་གྱིས་བརྩོན་པ་འདོར་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་འོག་ཏུ་སྨན་ཆེན་པོའི་ཁུ་བ་**དང་ཆུས་**སྦྱངས་ནས་རས་སྲབ་མོའི་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བས་སྦྱོང་བར་བྱེད་དོ། །ཡོངས་སུ་སྦྱང་སྟེ་དྲི་མ་དང་བྲལ་བ་ནི་བཻ་ཌཱུཪྻའི་རིགས་ཆེན་པོ་**ཞེས་བྱའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.3.

གསུམ་པ་ནི། **རིགས་ཀྱི་བུ**་དཔེ་ལ་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བའི་རིམ་པ་གསུམ་བྱུང་བ་**དེ་བཞིན་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཡང**(22b)དྲི་མས་**ཡོངས་སུ་མ་དག་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་མཁྱེན་ནས**་གདུལ་བྱ་བགྲི་བའི་རིམ་པ་གསུམ་མཛད་དེ། ཐོག་མར་སྐྱེས་བུ་ཆུང་ངུའི་བསམ་པ་ཚེ་འདིར་རིང་དུ་མི་གནས་པའི་འཆི་བ་**མི་རྟག་པ་དང**་ངན་འགྲོའི་ཉེས་དམིགས་བསམས་ནས་འཇིག་རྟེན་ཕྱི་མའི་མངོན་མཐོ་དོན་གཉེར་གྱི་བསམ་པ་ལེགས་པར་སྐྱེས་པ་ལ། ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་དང་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་གང་ཡིན་ཡང་དང་པོར་སྡུག་བསྔལ་གྱི་བདེན་པའི་ཁྱད་ཆོས་སྐད་ཅིག་གིས་སྐྱེ་འགག་བྱེད་པའི་མི་རྟག་པ་དང་ལས་ཉོན་གྱིས་འདུས་བྱས་པའི་**སྡུག་བསྔལ་བ་དང**་རང་རྐྱ་ཐུབ་པའི་གང་ཟག་རྫས་ཡོད་བཀག་པའི་གང་ཟག་གི་**བདག་མེད་པ་དང**་འཁོར་བ་མི་གཙང་བའི་ངོར་དུ་ལྡང་བའི་**མི་གཙང་བ**་བཞི་པོ་བསྟན་ནས་འཁོར་བ་ལ་མིའི་ངོར་དུ་ཆུད་པ་ལྟ་བུར་**ཡིད་འབྱུང་བའི་གཏམ་གྱིས་འཁོར་བ་ལ**་ཡིད་འོང་དུ་མཐོང་ནས་སྲེད་ཅིང་**དགའ་བའི་སེམས་ཅན**་འཁོར་བ་ལ་**སྐྱོ་བ་སྐྱེད་པར་མཛད་དེ།** འཁོར་བའི་གཉེན་པོ་**འཕགས་པའི་ཆོས་འདུལ་བ**་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཕྲ་མོ་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་དང་མ་ཆུད་པ་ཀུན་གྱི་ཐུན་མོང་དུ་ཉམས་སུ་བླང་བར་བྱ་བའི་ལམ་བསླབ་པ་རིན་པོ་ཆེ་རྣམ་པ་གསུམ་ཉམས་སུ་ལེན་པ་**ལ་འཇུག་པ་མཛད་དོ།** །འདིར་བསྟན་པའི་བདག་མེད་ནི་རགས་པ་ཡིན་ལ་དེ་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་ཐེག་པ་ཆེ་ཆུང་གི་གང་ཟག་འཕགས་པའི་ལམ་དུ་བགྲོད་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུད་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་ལམ་ཡིན་གྱི། སྲིད་པའི་རྩ་བ་དངོས་སུ་གཅོད་པའི་ལམ་གྱི་དམིགས་པ་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་ཕྲ་མོ་ནི། རིམ་པ་ཕྱི་མ་གཉིས་ཀྱི་སྐབས་སུ་སྟོན་པར་འགྱུར་རོ། །བཞི་བརྒྱ་པར་(23a)ཡང་རིམ་པ་དང་པོ་འདི་རྒྱུད་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་ལམ་དུ་གསུངས་སོ། །བཞི་བརྒྱ་པར། བསོད་ནམས་མིན་པ་དང་པོར་བཟློག །བར་དུ་བདག་ནི་བཟློག་པ་དང་། །ཕྱི་ནས་ལྟ་བ་ཀུན་ལྡོག་པ། །གང་གིས་ཤེས་དེ་མཁས་པ་ཡིན། །ཞེས་གསུངས་པ་ནི། དང་པོས་ངན་འགྲོ་ཟློག་བྱེད་ཀྱི་སྐྱེས་བུ་ཆུང་ངུའི་ལམ་བསྟན་ལ་ཕྱི་མ་གཉིས་རིམ་པ་བཞིན་དུ་འདིར་བསྟན་པའི་ཕྱི་མ་གཉིས་དང་དོན་འདྲའོ། །

**དེ་ཙམ་གྱིས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་བརྩོན་པ་འདོར་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ།** **དེའི་འོག་ཏུ**་རིགས་ཅན་གསུམ་ག་ལ་ལྷག་བ་དང་སྦྱོད་པ་དང་ཐོབ་བྱའི་ཡུལ་གསུམ་དང་། ངོ་བོ་རྒྱུ་འབྲས་གསུམ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པའི་**སྟོང་པ་ཉིད་དང་།** **མཚན་མ་མེད་པ་དང་།** **སྨོན་པ་མེད་པའི་གཏམ་གྱིས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཚུལ**་དེའི་གནས་ལུགས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**རྟོགས་པར་མཛད་དོ།** །

འདིས་ནི་གང་ཟག་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་དང་། ཕུང་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པའི་བདག་མེད་ཕྲ་མོ་གཉིས་བསྟན་ཏོ། འདི་མ་རྟོགས་པར་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་གྲོལ་བ་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་མི་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་རོ།། ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ལ་བདག་མེད་ཕྲ་མོ་གཉིས་རྟོགས་པ་ཡོད་པ་བསྟན་བཅོས་འདིས་བསྟན་པ་ནི་ད་དུང་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །དམན་པའི་དགྲ་བཅོམ་པ་ཐོབ་པ་ཚུན་ཆད་ལ་བགྲི་བའི་རིམ་པ་དང་པོ་གཉིས་སྟོན་གྱི། དེ་ནས་ནི་རིམ་པ་གསུམ་པ་ཡང་སྟོན་ཏེ། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་བསྒྲུབ་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

ཁ་ཅིག་ཉན་རང་འཕགས་པ་ལ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་(23b)རྟོགས་པ་ཡོད་པ་འོས་མེད་ཀྱི་ལུགས་སུ་བྱས་ནས་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་རྟོགས་པ་ཡོད་མེད་ལ་རྩོད་པ་སྐད་བྱེད་པ་ནི་མཐར་མཆོད་པ་ཡིན་ཏེ། གང་ཟག་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་མ་རྟོགས་པར་དུ་གང་ཟག་གི་བདག་ཛོགས་པར་མི་ཞིགས་ལ་དེ་རྟོགས་པའི་གང་ཟག་དེས་ཕུང་པོ་བདེན་མེད་དུ་མ་རྟོགས་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། དེའི་ལྟར་ན། དགག་གཞི་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་ལ་རྫས་ཡོད་དང་བཏགས་ཡོད་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཕྲ་རགས་དང་། དགག་བྱའི་ཆོས་རང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་ལ་ཕྲ་རགས་ཀྱི་ཁྱད་པར་མི་འཐད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

གལ་ཏེ་བགྲི་ཚུལ་གྱི་རིམ་པ་འདི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་པའི་གང་ཟག་གི་དབང་དུ་བྱས་པ་ཡིན་ན། བདག་མེད་གཉིས་བསྟན་པའི་རྗེས་ལ་བགྲི་ཚུལ་གྱི་རིམ་པ་གསུམ་པ་མི་འཐད་དེ། ཐབས་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་བསྟན་པའི་རྗེས་ལ་གནས་ལུགས་ཟབ་མོའི་དོན་སྟོན་པ་སྐབས་སུ་བབ་པའི་ཕྱིར་དང་། རྒྱུད་ལ་སྐྱེ་བའི་རིམ་པའི་དབང་དུ་བྱས་ན་ཡང་ཕར་ཕྱིན་དང་པོ་ལྔ་ཐོབ་པའི་རྗེས་སུ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར་དང་། རིམ་པ་གསུམ་པའི་འཁོར་གསུམ་ཡོངས་སུ་དག་པའི་གཏམ་ཡང་།

བདག་མེད་ཕྲ་མོ་སྟོན་པའི་གནས་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་རིམ་པ་གཉིས་པ་དགག་བྱ་རགས་པ་བཀག་པའི་རྣམ་ཐར་སྒོ་གསུམ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་པའོ། །ཞེ་ན། དོགས་པ་དེ་ལྟར་སྐྱེ་བ་ཤིན་ཏུ་རིགས་མོད་ཀྱི། འདི་ལྟར་ཤེས་པར་བྱས་ཏེ། སློབ་དཔོན་ཞི་བ་འཚོས་ དབུ་མ་རྒྱན་དུ་དབང་རྣོན་ལམ་ལ་འཇུག་པའི་རིམ་པ་དང་། དབང་རྟུལ་ལམ་ལ་འཇུག་པའི་རིམ་པ་གཉིས་གསུངས་པ་ལྟར། འདིར་ཡང་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་(24a)བསྟན་བཅོས་ཀྱི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱའི་གཙོ་བོ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་དབང་པོ་རྣོན་པོའི་ལམ་ལ་འཇུག་པའི་རིམ་པ་དངོས་སུ་བསྟན་ནས་ཅིག་ཤོས་དོན་གྱི་ཤུགས་ཀྱིས་གོ་བར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ། ། དེས་ཅི་ཞིག་གྲུབ་པ་ཡིན་ཞེ་ན། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་དབང་པོ་རྣོན་པོ་ནི། ཐོག་མར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དུ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཐོབ་དགོས་པ་དང་ཐོབ་ནུས་པ་གཉིས་ཚད་མས་ལེགས་པར་གྲུབ་ནས་དེའི་རྗེས་སུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དུ་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པར་བྱའོ་སྙམ་དུ་སེམས་བསྐྱེད་པའི་དམ་བཅའ་འདོགས་པ་ཡིན་གྱི། རྒྱུ་མཚན་ཡང་དག་མ་མཐོང་བར་དམ་འཆའ་བ་དབང་པོ་རྟུལ་པོའི་ལུགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཡང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ལྷག་བསམ་རྣམ་པར་དག་པ་དང་བཅས་པའི་བསྐྱེད་ཚུལ་ལེགས་པར་འོང་དུ་ཆུད་པ་ལས་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དུ་སངས་རྒྱས་ཐོབ་དགོས་པར་རྟོགས་ལ། སྟོང་ཉིད་འཁོར་དང་བཅས་པ་རྟོགས་པ་ལས་ནི་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ནུས་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་ནོ། །དོན་འདི་ལ་དཔགས་ནས་དབང་པོ་རྣོན་པོ་ཐར་པ་ཙམ་དོན་གཉེར་གྱི་བློ་སྐྱེ་བ་ལ་ཡང་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་སྔོན་དུ་སོང་བ་དགོས་པ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དབང་པོ་རྟུལ་པོས་ནི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་ནས་དེའི་རྗེས་སུ་སྟོང་ཉིད་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱེད་པ་རིམ་པ་གསུམ་པས་བསྟན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །རིམ་པ་གསུམ་པར་སྟོང་ཉིད་བསྟན་ཡང་ཐབས་ཀྱི་ཆོས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་སྟོན་པའི་ཡན་ལག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

**དེ་ཙམ་གྱིས་དེ་བཞིན་**(24b)**གཤེགས་པ**་གདུལ་བྱ་ཁྲིད་པའི་**བསྐྱོར་ནས་པ་འདོར་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། དེའི་འོག་ཏུ**་སེམས་ཅན་གཞན་རྣམས་ལྟོས་མེད་དུ་དོར་ནས་ཐར་པ་རང་ཉིད་འབའ་ཞིག་གིས་དོན་དུ་གཉེར་བའི་རང་དོན་ཡིད་བྱེད་ཀྱི་བསམ་པ་སྐྱེ་བའི་གོ་སྐབས་བཅོམ་པ་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ལས་**ཕྱིར་མི་ལྡོག་པའི་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོའི་གནས**་སོགས་ཐབས་ཀྱི་ཚ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པས་ཟིན་པའི་ལས་བྱ་བྱེད་ཀྱི་**འཁོར་གསུམ**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་**ཡོངས་སུ་དག་པའི་གནས་ཀྱིས**་ཁམས་སྣ་ཚོགས་པ་དང་རིགས་སྣ་ཚོགས་པ་དང་། ཉན་ཐོས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དང་། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་བྱང་ཆུབ་ལ་མོས་པའི་མོས་པ་སྣ་ཚོགས་པས་**རང་བཞིན་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་རྒྱུ**་ཅན་གྱི་**སེམས་ཅན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡུལ**་ཐབས་ཚ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པས་ཟིན་པའི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་**ལ་འཇུག་པར་མཛད་དོ**། །ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་**ཞུགས་པར་གྱུར་ཅིང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཉིད་རྟོགས་ན་ནི་བླ་ན་མེད་པའི་ཡོན་གནས་ཞེས་བརྗོད་དོ**། །

རང་བཞིན་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་རྒྱུ་ཅན་ཞེས་པས་རིགས་ཅན་གསུམ་ག་བསྟན་ཏེ། ཉན་རང་གི་རིགས་ཅན་རིམ་པ་དང་པོ་གཉིས་ཀྱིས་རང་རང་གི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པའི་བར་དུ་ཁྲིད་ནས། དེ་ནས་རིམ་པ་གསུམ་པས་ཐེག་པ་ཆེན་པོར་འཁྲིད་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །

འདིར་བསྟན་པའི་རིམ་པ་དང་། དོན་ཟབ་དགོངས་པ་ངེས་འགྲེལ་དུ་འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་དུ་གསུངས་པ་དོན་གཅིག་ཏུ་འདོད་ཅིང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དགོངས་འགྲེལ་དུ་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པའི་མཚན་གཞིར་འདོད་པ་ནི་ཕྱོགས་ཙམ་ཡང་མ་རྟོགས་པའི་ལུ་ཅོར་དུ་སྨྲ་བ་ཡིན་ཏེ། དེར་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དོན་དམ་(25a)ཡང་དག་འཕགས་ཀྱིས་མཚན་ཉིད་གསུམ་གྱིས་བསྡུས་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་ཁ་ཅིག་ཏུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་ཁྱད་པར་མེད་པར་གསུངས་ལ། མདོ་གཞན་དུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པར་ཁྱད་པར་མེད་པར་གསུངས་པ་དེ་དག་ལས་དྲང་བའི་དོན་ནི་གང་། ངེས་པའི་དོན་ནི་གང་ཡིན་ཞེས་ཞུས་པའི་ལན་དུ། ཀུན་བརྟགས་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་མ་གྲུབ་པ་དང་། གཞན་དབང་དང་ཡོངས་གྲུབ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་སོ་སོར་ཕྱེ་ནས་སྟོན་པས་གསུངས་པ་ན་དོན་དམ་ཡང་དག་འཕགས་ཀྱིས་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་དོན་ཞུས་པ་ནི། སྔ་མ་གཉིས་ཀ་དྲང་བའི་དོན་དང་། ལེགས་པར་རྣམ་པར་ཕྱེ་ནས་གསུངས་པ་འདི་ནི་ངེས་པའི་དོན་དུ་བདག་གིས་གོའོ། །ཞེས་སྟོན་པ་ལ་ཞུས་པ་ཡིན་པས། འདི་ནི་ངེས་པའི་དོན་ཞེས་པའི་མཚན་གཞིར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལ་སོགས་པ་འོང་བའི་དོན་མེད་དེ། སྔར་བཤད་མ་ཐག་པའི་སྟོན་པས་ལན་བཀའ་སྩལ་བ་དེ་ཉིད་ལ་ཟེར་བ་ཡིན་ནོ། །མདོ་དགོངས་འགྲེལ་དུ་ཀུན་བརྟགས་བདེན་པས་སྟོང་

པ་དང་། གཞན་དབང་དང་ཡོངས་གྲུབ་བདེན་གྲུབ་ཏུ་གསུངས་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོར་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་པས་སྟོང་པའི་རང་བཞིན་རྣམ་དག་དང་། དྲི་མ་གློ་བུར་པར་བསྟན་པའི་མདོ་སྡེ་གཉིས་ངེས་པའི་དོན་དུ་ཁྱད་པར་མེད་པར་འདོད་པ་དང་། མདོ་དེར་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གསུམ་དུ་བསྟན་ནས་སྙིང་པོའི་མདོའི་དགོངས་འགྲེལ་འདིར་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་སྒྲུབ་པའི་མདོ་དང་བསྟན་བཅོས་གཉིས་དོན་གཅིག་ཏུ་འདོད་པ་དང་དེ་(25b)བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དང་དགོངས་འགྲེལ་དུ། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟག་དངོས་སུ་བསྟན་ནས་དེའི་དོན་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་གྱིས་འགྲེལ་པར་འདོད་ཅིང་། འགྲེལ་པ་འདི་ཆོས་དཀོན་མཆོག་གིས་བསྡུས་པའི་མཐོང་སྒོམ་གྱི་ལམ་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་ཤེས་པར་བྱ་བར་གསུངས་པའི་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོས་ཀུན་རྫོབ་རང་སྟོང་ཙམ་ཞིག་བསྟན་གྱི། དོན་དམ་གཞན་སྟོང་མ་བསྟན་ཏོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ནི་སེམས་རྣལ་དུ་མི་གནས་པའི་གཏམ་མོ། །

འདིར་རིམ་པ་གསུམ་བསྟན་པ་ནི། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་སྒྲུབ་པའི་ཆེད་དུ་གང་ཟག་གཅིག་ཀྱང་རིམ་གྱིས་བགྲོ་བའི་རིམ་པ་སྟོན་པ་ཡིན་ལ། དགོངས་འགྲེལ་དུ་འཁོར་ལོ་རིམ་པ་གསུམ་གསུངས་པའི་གདུལ་བྱ་སོ་སོ་ཐ་དད་པའོ། །དེར་གསུངས་པའི་འཁོར་ལོ་གསུམ་པའི་མཚན་གཞིར་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མདོ་འཛིན་པར་འདོད་པ་ཡང་། མདོ་དགོངས་འགྲེལ་ལས་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་དང་། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོས་ཇི་ལྟར་བསྟན་པའི་ཚུལ་ཞིབ་ཏུ་མ་རྟོགས་པར་གསུང་རབ་ཀྱི་དགོངས་པ་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་བར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.1.2.2.2.1.2.2.3.

གསུམ་པ་ནི་**ཡོངས་སུ་དག་པའི་རིགས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་**རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་རུང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པ་**འདི་ཉིད་ལ་དགོངས་ནས་**མདོ་སྡེ་གཞན་ལས་**ཇི་ལྟར་རྡོའི་ཕྱེ་མ་ལ་**ནང་ན་གསེར་**ས་ལེ་སྦྲམ་ནི་**ཡོད་ཀྱང་བསྒྲིབས་ནས་**མི་མཐོང་**བ་སྒྲིབ་བྱེད་**ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བས་དེ་མཐོང་བ་བཞིན་དུ་**སེམས་ཅན་གྱི་**འཇིག་རྟེན་ལ་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་**པའི་(26a)ཆོས་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཡོད་ཀྱང་བདེན་འཛིན་གྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པས་བསྒྲིབས་ནས་མངོན་སུམ་དུ་མི་མཐོང་ཞིང་། བདེན་འཛིན་ཀུན་བརྟགས་ཀྱི་ས་བོན་སྤངས་པའི་ཚེ། མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་ལ། དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པ་ན་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་བྲལ་བ་དེ་ཉིད་ལ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**ཞེས་གསུངས་སོ**། །

ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་སེམས་ཅན་ལ་ཁྱད་པར་མེད་པར་ཡོད་པ་ལ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཡོད་པ་ཞེས་བཏགས་ནས་གསུངས་པ་ཡིན་གྱི། དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་དོན་དུ་འཆད་པ་ནི་མདོ་འདིའི་དཔེ་དོན་སྦྱར་བ་ལ་མིག་བཙུམ་པར་གསལ་ཏོ། གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་སྤངས་པའི་བྲལ་བ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་མངོན་སུམ་དུ་མི་མཐོང་བའི་འགལ་རྐྱེན་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པས་དཔེ་དོན་ཇི་ལྟར་འགྲིག་པ་སེམས་ཤིག

སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་ཡོད་ཀྱང་སེམས་ཅན་རང་གི་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་བསྒྲིབས་ནས་མ་མཐོང་བའོ། །ཞེ་ན། འོ་ན་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་གློ་བུར་རྣམ་དག་དེ་གང་ཟག་སུ་ཞིག་གི་དྲི་མ་རྣམ་པར་དག་པའི་བྲལ་བ་ཡིན། རང་རྒྱུད་ཀྱི་ཡིན་པ་མི་འཐད་དེ། དྲི་མ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་སྤངས་པའི་དུས་འཁོར་བ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་བྲལ་བ་དེ་རང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

གང་ཟག་གཞན་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་རང་རྒྱུད་ལ་མེད་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །(26b)ཞེ་ན་འགོག་བདེན་ཐོབ་པ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ལ་མི་ལྟོས་པར། བུམ་པས་དབེན་པའི་གཞིར་བུམ་པ་མེད་པ་བཞིན་དུ་འདོད་པ་ནི་བཞད་གད་ཀྱི་གནས་སོ། །

3.1.1.2.2.2.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **དེ་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཁམས་ཡོངས་སུ་དག་པར་**བྱེད་པའི་**ཡོན་ཏན་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བ་རྣམ་པ་དྲུག་ཅུ་པོ་དེ་དག་གང་ཞེ་ན། འདི་ལྟ་སྟེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་**སྤྱད་པ་སྤྱོད་པ་ན་མཛེས་པར་བྱེད་པ། ཚུལ་ཁྲིམས་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་། ཤེས་རབ་ཀྱི་བསླབ་པ་གསུམ་དང་། གཟུངས་ཏེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་**རྒྱན་རྣམ་པ་བཞི་དང་**དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྣང་བ་ཐོབ་ཅིང་། གཏི་མུག་གི་མུན་པ་དང་བྲལ་བས་ཆོས་ཀྱི་སྒོ་ཤིན་ཏུ་གསལ་བར་བྱེད་པ། དྲན་པ་དང་། བློ་གྲོས་དང་། རྟོགས་པ་དང་། ཆོས་དང་། ཤེས་པ་དང་། བདེན་པ་དང་། མངོན་པར་ཤེས་པ་དང་། སྒྲུབ་པའི་སྣང་བ་སྟེ་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྣང་བ་རྣམ་པ་བརྒྱད་དང་།** ལྟ་བ་སྣ་ཚོགས་པ་དང་། ཕྱིན་ཅི་ལོག་བཞི་དང་། ང་དང་ང་ཡིར་འཛིན་པ་དང་། སྒྲིབ་པ་ལྔ་དང་། སྐྱེ་མཆེད་དྲུག་གི་ཡུལ་ལ་ཆགས་པ་དང་། ང་རྒྱལ་བདུན་དང་། འཕགས་པའི་ལམ་ལས་ཉམས་པ་དང་། རང་དབང་མེད་པ་དང་། ཁོང་ཁྲོ་བ་དང་སྡིག་པའི་ལས་དང་། འཕགས་པའི་ཤེས་རབ་མེད་པ་དང་། རྟེན་འབྲེལ་ཟབ་མོ་མ་རྟོགས་པ་དང་། ལྟ་བའི་བག་ཆགས་མ་སྤངས་པ་དང་། སྡུག་བསྔལ་གྱི་ཕུང་དང་མ་བྲལ་བ་དང་། གཡོ་དང་རྒྱལ་སྤྱོད་པ་དང་། མཐོ་རིས་དང་ཐར་པ་ཉམས་པའི་སེམས་ཅན་ལ་དམིགས་ནས་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བར་འདོད་པའི་རྣམ་པ་ཅན་གྱི་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་རྣམ་པ་བཅུ་དྲུག་དང་།** གཏི་མུག་གི་(27a)གཉིད་སད་པར་བྱེད་པ་དང་། མོས་པ་དམན་པ་རྒྱ་ཆེན་པོ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཆོས་མ་ཡིན་པ་འདོད་པ་ཆོས་འདོད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། འཚོ་བ་མ་དག་པ་དེ་དག་པ་ལ་འགོད་པ་དང་། ལྟ་བ་ངན་པ་ཡང་དག་པའི་ལྟ་བ་ལ་འགོད་པ་དང་། ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་པ་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་ཚུལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་ལ་འགོད་པ་དང་། ལོག་པའི་ཆོས་ལ་གནས་པ་ཡང་དག་པའི་ཆོས་ལ་འགོད་པ་དང་། ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དྲུག་གི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་དང་ལྡན་པ་དེ་དྲུག་ལ་སྦྱོར་བ་རྣམ་པ་དྲུག་དང་། ཐབས་མི་མཁས་པ་ཐབས་མཁས་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་ཉོན་མོངས་པ་མེད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། དམིགས་པ་ཅན་དམིགས་པ་མེད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། མ་དུལ་བ་དུལ་བ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། བྱས་པ་མི་གཟོ་བ་བྱས་པ་གཟོ་བ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཆུ་བོ་བཞིར་ལྷུང་བ་དེ་ལས་ཐར་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། བཀའ་བློ་མི་བདེ་བ་བཀའ་བློ་བདེ་བ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཞེན་པ་མངའ་བ་ཞེན་པ་མེད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། འཕགས་པའི་ནོར་མེད་པ་ནོར་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ནད་པ་ནད་མེད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཤེས་པའི་སྣང་བ་དང་བྲལ་བ་སྣང་བ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཁམས་གསུམ་མི་ཤེས་པ་ཤེས་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། གཡོན་ཕྱོགས་ཀྱི་ལམ་ལ་ཞུགས་པ་ལམ་གཡས་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ལུས་དང་སྲོག་ལ་ཆགས་པ་དེ་ལ་མ་ཆགས་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། དཀོན་མཆོག་དང་བྲལ་བ་དཀོན་མཆོག་གི་རིགས་མ་གཅོད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཆོས་ལས་ཉམས་པ་ཆོས་འཛིན་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། རྗེས་སུ་དྲན་པ་དྲུག་དང་བྲལ་བ་དེ་དྲུག་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། ཉོན་མོངས་པས་སྒྲིབས་པ་ཉོན་མོངས་པ་མེད་པ་ལ་སྦྱོར་བ་དང་། མི་དགེ་བའི་ཆོས་དང་ལྡན་པ་དགེ་བའི་ཆོས་(27b)ལ་སྦྱོར་བའི་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ལས་རྣམ་པ་སུམ་ཅུ་ཙ་གཉིས་སོ།** །

3.1.1.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ་གྱི་དང་པོ་བྱང་ཆུབ་གང་གིས་བསྟན་པ་ནི། ཡོངས་སྦྱོར་གྱི་ཆོས་དྲུག་ཅུ་བསྟན་པའི་སྒོ་ནས་ཁམས་**དེ་བསྟན་པའི་རྗེས་ཐོགས་སུ་**རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་སྤྲངས་པའི་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་གསལ་བར་མཛད་དོ།** །གང་གིས་ནི་**བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོའི་**ཐུགས་**རྗེ་རྣམ་པ་བཅུ་དྲུག་བསྟན་པས་སོ།** །ཐུགས་རྗེ་རྣམ་པ་བཅུ་དྲུག་གང་ཞེ་ན། རྩ་བ་མེད་པ་དང་གནས་མེད་པ་དང་། ཞི་བ་དང་ཉེ་བར་ཞི་བ་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་འོད་གསལ་བ་དང་། བླང་བ་དང་དོར་བ་མེད་པ་དང་། མཚན་མ་མེད་པ་དང་། དམིགས་པ་མེད་པ་དང་། དུས་གསུམ་མཉམ་པ་ཉིད་དང་། ལུས་མེད་པ་དང་འདུས་མ་བྱས་པ་དང་། དབྱེར་མེད་པ་དང་གནས་མེད་པ་དང་། ལུས་དང་སེམས་ཀྱི་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་དང་། གཟུང་དུ་མེད་པ་དང་གཞི་མེད་པ་དང་། སྟོང་པ་ཉིད་དང་། ནམ་མཁའ་དང་མཉམ་པ་དང་། ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་གྱི་གནས་དང་། རྣམ་པ་ལ་འཇུག་པས་རྣམ་པ་མེད་པ་ལ་འཇུག་པ་དང་། ཟག་པ་མེད་པ་དང་ཉེ་བར་ལེན་པ་མེད་པ་དང་། དག་པ་དང་དྲི་མ་མེད་པ་དང་ཉོན་མོངས་པ་མེད་པ་སྟེ། བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོའི་ཆོས་རྣམ་པ་བཅུ་དྲུག་ཐོབ་ནས་དེ་མ་ཐོབ་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་ཆེན་པའི་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མ་རྟོགས་པའི་སེམས་ཅན་ལ་དམིགས་ནས། རྒྱལ་བའི་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་བཅུ་དྲུག་ལ་འཇུག་པའོ། །

གཉིས་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་གང་གིས་བསྟན་པ་ནི། བྱང་ཆུབ་**དེ་བསྟན་པའི་རྗེས་ཐོགས་སུ་**ཐོག་ནས་འཆད་པར་འགྱུར་བའི་**སྟོབས་བཅུ་དང་མི་འཇིགས་པ་བཞི་དང**

།**སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་མ་འདྲེས་པ**(28a)**བཅོ་བརྒྱད་བསྟན་པ་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་གསལ་བར་མཛད་དོ།**།

གསུམ་པ་འཕྲིན་ལས་གང་གིས་བསྟན་པ་ནི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་**དེ་བསྟན་པའི་རྗེས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འཕྲིན་ལས་བླ་ན་མེད་པ**་སྟོབས་ལ་སོགས་པ་རང་རང་གི་རྗེས་ལ་སྟོབས་བཅུའི་འཕྲིན་ལས་སྟོབས་བཅུ་སྐྱེ་བ་དང་རྗེས་སུ་མཐུན་པར་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་བསྟན་པ་རྣམ་པ་བཅུ་དང་། མི་འཇིགས་པ་བཞིའི་འཕྲིན་ལས་བག་ཚ་བ་མེད་པར་བསྟན་པ་རྣམ་པ་བཞི་དང་། མ་འདྲེས་པ་བཅོ་བརྒྱད་ཀྱི་འཕྲིན་ལས་འབྲས་བུ་དང་ལྡན་པར་བསྟན་པ་རྣམ་པ་བཅོ་བརྒྱད་**བསྟན་པས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་འཕྲིན་ལས་རྣམ་པ་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་གསལ་བར་མཛད་དོ།**།

3.1.1.2.3.
གསུམ་པ་དོན་བསྡུ་བ་ནི། སྔར་བཤད་པ་**དེ་ལྟར་རྡོ་རྗེའི་གནས་བདུན་པོ་འདི་དག་རང་གི་མཚན་ཉིད**་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རང་བཞིན་**བསྟན་པའི་སྒོ་ནས་རྒྱས་པར་ནི**་འཕགས་པ་གཟུངས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་རྒྱལ་པོས་ཞུས་པའི་**མདོ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་རྟོགས་པར་བྱའོ**།།

3.1.1.3.
གསུམ་པ་གོ་རིམ་ངེས་པ་ལ་དྲི་བ་ནི། རྟོགས་པར་བྱ་བའི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་པོ་**འདི་དག་གི་འབྲེལ་པ**་གཅིག་གི་རྗེས་སུ་གཉིས་པ་ངེས་པའི་རང་བཞིན་གྱི་གོ་རིམ་ངེས་པ་**གང་ཞེ་ན།**

ལན་ནི། ཆོས་ཐམས་ཅད་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་**སངས་རྒྱས་པ་ལས**་འཕགས་པའི་གང་ཟག་རྣམས་ལ་**ཆོས**་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་བ་འབྱུང་ལ་**ཆོས**་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་བ་ལས་**འཕགས་པའི་ཚོགས**་དགེ་འདུན་དཀོན་མཆོག་དང་། འཕགས་པའི་ཚོགས་མཐའ་ཡས་པ་གདུལ་བྱར་མངའ་བ་འབྱུང་ངོ་། །རང་(28b)ཉིད་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་ནས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལེགས་པར་བསྐོར་བ་རྒྱུད་བླ་མའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱའི་རྒྱུད་ཀྱི་ཐེག་ཆེན་སེམས་བསྐྱེད་ཀྱི་དམིགས་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་འཕགས་པའི་ཚོགས་མཐའ་ཡས་པ་འབྱུང་བ་ནི་སེམས་བསྐྱེད་ཀྱི་ཆེད་དུ་བྱ་བ་ཡིན་ནོ།།

འཕགས་པའི་**ཚོགས་ལས**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**སྙིང་པོ**་འབྱུང་སྟེ། དེའི་དོན་ནི། མཐར་ཐུག་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་དང་། ཉེ་རྒྱུའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་རང་རྒྱུད་ལ་ཐོབ་བྱ་དང་། རང་ཉིད་སངས་རྒྱས་ནས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བའི་འབྲས་བུ་འཕགས་པའི་ཚོགས་དོན་དུ་གཉེར་བྱར་བྱས་པ་ན་རང་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པའི་དྲི་མ་སྦྱོང་འདོད་འབྱུང་ལ། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་དྲི་མ་ཅི་རིགས་པས་དག་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་འབྱུང་བའི་དོན་ཡིན་ནོ། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཇི་སྲིད་ཀྱི་བར་དུ་འབྱུང་ཞེ་ན། དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཡེ་ཤེས་ཁམས་ཐོབ**་པའི་**མཐར**་ཐོབ་པར་བྱ་བ་དེ་མ་ཐོབ་ཚུན་ཆད་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རུ་དང་དང་། རིགས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་བྱའི་ཡེ་ཤེས་ཐོབ་ནས་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་མི་བྱའོ། །འདིས་ནི་ཤེས་པ་ཆུང་དུ་གང་དག་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོས་བསྟན་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་པའི་དོན་དེ་འབྲས་བུ་མཐར་ཐུག་པའི་གནས་སྐབས་ན་ཡང་ཡོད་པར་འདོད་པ་ཟུར་ཕྱིན་པར་བཀག་པར་ཤེས་བྱའོ།།

སྔར་བཤད་པའི་བཤད་ཚུལ་གཉིས་པ་ལྟར་ན། (29a)།རྒྱུའི་སྐྱབས་འགྲོའི་ཡུལ་དུ་གྱུར་པའི་དཀོན་མཆོག་གསུམ་འཇིག་རྟེན་དུ་བྱུང་བ་ལས་རང་གི་ཁམས་སྦྱོང་བ་འབྱུང་ལ་དེ་སྦྱོང་པ་ལས་བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་ཐོབ་པར་འགྱུར་བར་ཡང་གོ་རིམ་སྟོན་པའི་ཚིགས་བཅད་འདི་ལ་ཅུང་ཟད་འགྲེལ་ཀྱང་བསྟན་ལ་དབབ་བྱའི་གཙོ་བོ་ནི་བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་རྐྱེན་དུ་བྱེད་པ་ཆེས་ཤིན་ཏུ་གསལ་བ་ཡིན་ནོ། །ཁམས་ཀྱི་དྲི་མ་སྦྱོང་བར་བྱེད་པའི་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བཤད་པ་ནི་ཁམས་ཀྱི་དྲི་

མ་མཐའ་དག་སྦྱངས་པ་ལས་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཡེ་ཤེས་དེ་ཐོབ**་པ་ནི་ཐོབ་བྱའི་**བྱང་ཆུབ་མཆོག**་ཅེས་བྱའོ། །བྱང་ཆུབ་དེ་ལ་བརྟེན་པའི་སྟོབས་དང་མི་འཇིགས་པ་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་མ་འདྲེས་པ་སོགས་ཀྱི་**ཆོས**་རྣམས་**དང་ལྡན**་པ་སྟེ་ཡོན་ཏན་ནི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཁྱད་པར་དུ་བསྟན་ཏོ། །ཡོན་ཏན་དེ་མངའ་བ་ལ་བརྟེན་ནས་**སེམས་ཅན་ཀུན**་གྱི་**དོན**་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་རྒྱུན་མི་འཆད་པ་གཉིས་ཀྱིས་**བྱེད་པ**་ནི་འཕྲིན་ལས་ཏེ་ཡོན་ཏན་གྱི་ཁྱད་པར་གྱི་**ཆོས**་སུ་བསྟན་ཏོ། །

**བསྟན་བཅོས་ཀྱི་འབྲེལ**[658]**པ**་བསྟན་བཅོས་རྩོམ་པ་ལ་འཇུག་པའི་སྐབས་ཉེ་བར་དགོད་པ་དང་བཅས་པ་**བཤད་ཟིན་ཏོ**། །འདི་དྲི་བའི་སྐབས་ཀྱི་འབྲེལ[659]པ་དང་དོན་མི་གཅིག་སྟེ། དེ་ནི་གོ་རིམ་འབྲེལ་པ་ཡིན་ལ། འདི་ནི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་གསུམ་ཀའི་མཇུག་སྡུད་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.
གཉིས་པ་ལན་ལག་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་གཉིས།

3.1.2.1.
རྟོགས་པར་བྱ་བའི་དོན་རྣམ་པ་བདུན་གཏན་ལ་དབབ་པ་དང་། དེ་ལ་མོས་པའི་ཕན་ཡོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། འབྲས་བུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ(29b)བཤད་པ་དང་། དེ་ཐོབ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་རྐྱེན་རྣམ་པར་བཞག་པའོ། །

658 *'grel* (K, Zh).
659 *'grel* (K, Zh).

(64a-170b)

3.1.2.1.2.
གཉིས་པ་དེ་ཐོབ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་རྐྱེན་རྣམ་པར་བཞག་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་རྣམ་པར་བཞག་པ་དང་། སོ་སོའི་རྣམ་པར་དབྱེ་བའོ། །

3.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། སྤྱིའི་མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་དོན་དང་། རྒྱུ་རྐྱེན་སོ་སོར་རྣམ་པར་བཞག་པའོ། །

3.1.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། འབྲས་བུ་**དཀོན་མཆོག་གསུམ་བསྟན་པའི་རྗེས་ཐོགས་ལ། གང་ཡོད་ན་འཇིག་རྟེན་པ**འི་ལེགས་ཚོགས་ཐམས་ཅད་**དང་འཇིག**(64b)**རྟེན་ལས་འདས་པའི་རྣམ་པར་དག་པ་སྐྱེ་བའི་གནས་དཀོན་མཆོག་གསུམ**་ཡིན་ལ་དེ་**སྐྱེ་བར་འགྱུར་བ**འི་རྒྱུ་རྐྱེན་**དེའི་དབང་དུ་བྱས་ནས་ཚིགས་སུ་བཅད་པ།**

3.1.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **དྲི**་མ་དང་**བཅས**་པའི་**དེ་བཞིན་ཉིད**་ཉེ་བར་ལེན་པའི་གནས་**དང་།** ལྷན་ཅིག་བྱེད་པའི་རྐྱེན་**དྲི་མ་མེད**་པའི་བྱང་ཆུབ་དང་། **དྲི**་མ་**མེད**་པའི་**སངས་རྒྱས**་ཀྱི་**ཡོན་ཏན**་དང་། **རྒྱལ་བའི་མཛད**་པས་བསྡུས་པ་རྒྱུ་རྐྱེན་**གང་ལས**་ཐོབ་བྱ་**དཀོན་མཆོག་དགེ་བ་གསུམ་འབྱུང་བ**་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །དགེ་བ་ནི་བཟང་པོའོ། དེ་གང་གི་ཡུལ་ཡིན་ན། མ་ལུས་པར་ཡོངས་སུ་རྟོགས་པ་ནི། **དོན་དམ་གཟིགས་པ**་སངས་རྒྱས་**རྣམས་ཀྱི་ཡུལ**་ཉིད་དོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་**འདིས་ཅི་ཞིག་གསལ་བར་བྱས་ཞེ་ན།**

3.1.2.1.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་ཅིང་སངས་རྒྱས་ཉག་གཅིག་གི་ཡུལ་དུ་བསྟན་པ་དང་། བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.1.

དང་པོ་ནི། འབྲས་བུ་**དཀོན་མཆོག་གསུམ་པོ་འདི་ཡི་རིགས**་རྒྱུ་རྐྱེན་མ་ལུས་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་**ཐམས་ཅད་གཟིགས་པ**་སངས་རྒྱས་**རྣམས་ཀྱི**་མངོན་སུམ་གྱི་**ཡུལ**་ཡིན་ལ་**དེ་ཡང་རྣམ་པ་བཞི་པོ་རིམ་བཞིན་**དུ་འོག་ནས་འཆད་པའི་**རྒྱུ**་མཚན་**བཞི་ཡིས་ནི**་གཞན་གྱིས་མངོན་སུམ་གྱིས་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་**ཐམས**་གྱིས་**མི་ཁྱབ**་པའི་ཕྱིར་སངས་རྒྱས་ཉག་གཅིག་གི་མངོན་སུམ་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་ལོ། །ཚིགས་སུ་བཅད་པ་སྔ་མས་རྒྱུ་རྐྱེན་བཞི་ངོས་བཟུང་ནས་གང་གི་ཡུལ་དུ་འགྱུར་བ་བསྟན་ལ། འདིས་དེའི་ཡུལ་དུ་འགྱུར་པའི་རྒྱུ་མཚན་བསྟན་ཏོ།

3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་ཉོན**(65a)**མོངས་པའི་སྦུབས་ལས་མ་གྲོལ་བའི་ཁམས**་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་བརྗོད་པ་གང་ཡིན་པའོ།** །དགག་པ་གཉིས་ལྡན་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དང་དེའི་དགོངས་འགྲེལ་གྱི་བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་ལས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་དངོས་མིང་གིས་བསྟན་པ་ཙུང་ཟད་ཙམ་ཡང་མེད་པས་མཐར་ཐུག་གི་ཆོས་སྐུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་བྱེད་པ་ནི། རང་དགར་རྣམ་གཞག་བྱེད་ན་མ་གཏོགས་བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་གྱི་ལུགས་སུ་མི་བྱེད། །མདོ་གཞན་ལས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པ་ཆོས་ཀྱི་སྐུར་གསུངས་པ་ཞེས་བྱེད་དུ་བྱེད་པ་ནི། རང་ཉིད་རིགས་པ་མི་ཤེས་པའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་གོ་བར་བྱེད་པའོ། །

**དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི**་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**དེ་ཉིད**་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་ནས་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་སར་གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་མཚན་ཉིད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཞེས་བརྗོད་པ་གང་ཡིན་པའོ།** །

དེ་ནི་ཤིན་ཏུ་འགལ་ཏེ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་ཁས་བླངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན། རིགས་པ་ཞིབ་ཏུ་མ་རྟོགས་པའི་བབ་ཅོལ་ཡིན་ཏེ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་གནས་མ་ལུས་པར་ཡོངས་སུ་གྱུར་པ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཞེས་མ་སྨྲས་སམ། དེ་ལྟ་མ་ཡིན་ན། སེམས་ཅན་སངས་རྒྱས་སུ་ཐལ། སེམས་ཅན་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པ་སངས་རྒྱས་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་དང་བཅས་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་(65b)པོ་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་བ་ཆོས་སྐུར་ཁས་བླངས་པས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཆོས་སྐུར་ཁས་བླང་མི་དགོས་པ་བཞིན་དུ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པ་ཆོས་སྐུར་ཁས་བླངས་པ་ལ་འགལ་བ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་དོ། །དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པར་འགྱུར་བ་མི་སྲིད་ན། སེམས་ཅན་སངས་རྒྱས་པ་མི་སྲིད་པ་དང་། སྣམ་བུ་དཀར་པོ་དམར་པོར་འགྱུར་བ་མི་སྲིད་པར་ཁས་ལེན་དགོས་པས། འདི་ནི་ཚིགས་རྒྱུན་ལེགས་པར་འཛེག་མི་ཤེས་ཤིང་། མཐར་ཐུག་དངོས་ཁས་ལེན་པ་ལ་ཐུགས་པར་འགྱུར་བའི་གཞན་དེའི་ལུགས་སོ། །

**དྲི་མ་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ནི།** དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་སེམས་དྲི་མ་མེད་པའི་སེམས་སུ་**གནས་གྱུར་པའི་མཚན་ཉིད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དེ་ཉིད**་ལ་བརྟེན་པའི་ཚུལ་དུ་**ཡོད་པ་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པ་སྟོབས་བཅུ་ལ་སོགས་པ**་བྲལ་བའི་ཡོན་ཏན་དང་རྣམ་སྨིན་གྱི་ཡོན་ཏན་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་གང་དག་ཡིན་པའོ།** །**རྒྱལ་བའི་མཛད་པ་ནི་སྟོབས་བཅུ་ལ་སོགས་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་དེ་དག་ཉིད་ཀྱི་སོ་སོ་རང་གི་བླ་ན་མེད་པའི་འཕྲིན་ལས**་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་ཏེ། འཕྲིན་ལས་**གང་ཞིག**་ལྷུན་གྲུབ་ཏུ་གནས་པས་**མེད་པར་མ་གྱུར་ཅིང**་རྒྱུན་བརྟན་པས་**ཆད་པ་མེད་**ལ་བར་མ་ཆད་དུ་འཇུག་པས་**རྒྱུན་མི་ཆད་པས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་ལུང་བསྟན་པའི་གཏམ་རྒྱུན་མི་འཆད་པའོ།** །དེ་ནི་མཚོན་པ་ཙམ་མོ། །**གནས་བཞི་པོ་འདི་དག་ཀྱང་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.1.

དང་པོ་ནི། **བཞི་པོ་རྒྱ་མཚན་གང་དག་གིས**་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་**ཅེ་ན།**

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་།(66a)འགྲེལ་བའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.1.

དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་**དག་པ་དང་། ཉོན་མོངས་དང་ལྡན**་པའི་**ཕྱིར**་དེ་གཉིས་གཞི་མཐུན་དུ་འདུས་པ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་ཅེར་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དང་། དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་སྔར་**ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས**་པ་**མེད**་ལ། གློ་བུར་དྲི་མས་**དག**་པའི་**ཕྱིར**་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དང་། དྲི་མ་མེད་པའི་ཡོན་ཏན་ནི་དྲི་མ་མེད་པ་ཡང་ཡིན་ལ་གཅིག་ཏུ་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་རྒྱུད་ལ་ཡང་ཆོས་ཉིད་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད**་པའི་**ཆོས**་ཉིད་ཀྱི་**ཕྱིར**་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དང་། རྒྱལ་བའི་མཛད་པ་ནི་**ལྷུན**་གྱིས་**གྲུབ**་པ་དང་མཛད་པ་མཛད་པའི་**རྣམ་པར་མི་རྟོག**་པའི་**ཕྱིར**་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་ཅེར་རྟོགས་པར་དཀའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.

གཉིས་པ་ལ་བཞི་ཡོད་པའི་དང་པོ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད**་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་**ནི། ཅིག་ཅར་དུས་གཅིག་ཏུ**་རང་བཞིན་**རྣམ་པར་དག་པ་ཡང་ཡིན་ལ**་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་**ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ**ས་བསྒྲད་པ་**ཡང་ཡིན་པའི་ཕྱིར་གནས་འདི་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་སྟེ**་དོན་ནི་སེམས་ཉོན་མོངས་པས་བསྒྲད་ན། བསྒྲད་བྱ་སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་འབྲས་ཁས་ལེན་དགོས་ལ་དེ་ལྟ་ན། དེ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཤིན་ཏུ་བཞག་དཀའ་བས་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པ་དང་། བྱ་བྱེད་ཐམས་ཅད་འཐད་པས་(66b)གཞི་མཐུན་དུ་ཁས་ལེན་པའི་བདེན་གཉིས་རྟོགས་པར་དཀའ་བའི་དོན་ཡིན་ན། །སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་རྟོགས་དཀའ་བ་དང་། དྲི་བཅས་དེ་བཞིན་ཉིད་རྟོགས་དཀའ་བ་དོན་འདྲའོ། །དེ་ཡང་སྟོང་ཉིད་སྤྲོས་བྲལ་**ཟབ་མོའི་ཆོས་ཀྱི་ཚུལ་ལ་མོས་པ་རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་ཡང་སྤྱོད་ཡུལ་དུ**་རང་སྟོབས་ཀྱི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟོགས་པར་**མགྱུར་བའི་ཡུལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་རྟོགས་པའི་དོན་དུ་འདོད་པ་ནི་ལུང་གི་དོན་དང་འགལ་ལོ།
།

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས། **གང་གི་ཕྱིར། ལྷ་མོ་ཆོས་འདི་གཉིས་ནི་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་སྟེ། གཉིས་པོ་གང་ཞེ་ན། སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ**་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པ་རང་གི་ཚད་མས་གྲུབ་པ་**རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དང་། སེམས་དེ་ཉིད་ཀྱི་ཉེ་བར་ཉོན་མོངས་པ་ཉིད་རྟོགས་པར་དཀའ་བའོ།** །ཕྱི་མ་རྐྱང་པ་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་མ་ཡིན་གྱི། སྔ་མ་དང་གཉིས་ཚོགས་རྟོགས་པར་དཀའ་ལ། སྔ་མ་ཚད་མས་གྲུབ་པ་འཇོག་ཤེས་པ་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་ནི། གཉིས་ཚོགས་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དང་དོན་འདྲའོ། །རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཚད་མས་གྲུབ་པའི་རྣམ་གཞག་ལེགས་པར་འཇོག་ཤེས་ན། ཚད་མས་གྲུབ་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཁས་མ་བླངས་པར་བྱ་ས་མེད་ལ། དེ་མི་ཤེས་ན། བདེན་གྲུབ་ཁེགས་པར་རློམ་པ་ཙམ་དུ་ཟད་ཀྱི་བདེན་གཉིས་ལ་མཁས་པའི་གྲངས་སུ་མི་འགྲོ་བས། མཚན་འཛིན་གྱི་

དམིགས་གཏད་རྡུལ་ཙམ་ཡང་བྲལ་མེད་པ་དང་། བྱ་བྱེད་ཐམས་ཅད་ཁམས་མི་ལེན་ཀ་མེད་ཀྱི་གཉིས་ཚོགས་ལ་མཁས་པར་བྱའོ། །**ལྷ་མོ་ཆོས**(67a)**འདི་གཉིས**ཞེས་སོ། །**ལྷ་མོ་ལྷག་མ་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་ནི**་བདེན་གཉིས་ཟུང་འཇུག་ཁམས་བླངས་པས་ཚོགས་པའི་**ཆོས་འདི་གཉིས**་ནི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ལ་དད་པས**་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་སྒོ་ནས་མངོན་སུམ་དུ་**རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཉིད་དོ།** །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་ལ་གཉིས། དོན་གྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་སྔར་དྲི་མས་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པར་མ་གྱུར་པ**་ཡིན་ཏེ། འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་ཉོན་མོངས་པས་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་དམིགས་པར་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་ཏེ། དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་དམིགས་པའི་དོན་གཉེར་གྱི་རྣམ་པ་ཅན་གྱི་བློ་ཡིན་ན་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་དགེ་བར་འགྱུར་གྱི། ཉོན་མོངས་སུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་བཞིན་དུ་ཉོན་མོངས་གཞན་དག་ལ་ཡང་རང་རང་གི་འཛིན་སྟངས་ལ་དཔྱད་ནས་ཤེས་པར་བྱའོ། །སེམས་ཉོན་མོངས་པས་བསླད་པ་ནི། ཉོན་མོངས་ཀྱིས་སེམས་ལ་དམིགས་ནུས་ཤིང་། གཙོ་བོ་ཡིད་ཀྱི་རྣམ་པར་ཤེས་པའི་འཁོར་དུ་སེམས་བྱུང་ཉོན་མོངས་ཅན་ངོ་བོ་གཅིག་ཏུ་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར་རོ། །

ཉོན་མོངས་ཀྱིས་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་མ་དམིགས་ན་དྲི་བཅས་སུ་འགལ་ལོ། །ཞེ་ན། སེམས་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་བསླད་པ་ན་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་སྒྲིབ་བྱེད་མེད་ན་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བར་རིགས་པ་ལ། དྲི་མ་དེའི་སྟོབས་ཀྱིས་བློ་བསྒྲིབས་ནས་མ་མཐོང་བས། དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་དང་བཅས་པ་ཞེས་བྱའོ། །

འོ་ན་དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱང་། དྲི་བཅས་སུ་ཐལ་བར་འགྱུར(67b)ཏེ། སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་དྲི་མ་མེད་ན་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་རིགས་པ་ལ། སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་བློ་ལ་ཡོད་པའི་དྲི་མས་བསྒྲིབས་ནས་མ་མཐོང་བའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན། སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་མ་མཐོང་བ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་རང་རྒྱུད་ལ་སྒྲིབ་པ་ཡོད་པར་ཟད་ཀྱི། དེས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་དྲི་བཅས་སུ་འཇོག་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་གནས་ལུགས་སེམས་དང་ངོ་བོ་གཅིག་ཏུ་ཡོད་པ། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་དང་དེའི་གནས་ལུགས་གཉིས་ག་ངོ་བོ་གཅིག་པའི་དྲི་མས་བསྒྲིབས་པས། དེའི་རྒྱུད་ཀྱི་གནས་ལུགས་ཀྱང་དྲི་བཅས་སུ་འཐད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཡང་དྲི་མའི་འཛིན་སྟངས་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་ཀྱི་གནས་ལུགས་ལ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་ཞུགས་ཤིང་། ལོག་པར་ཞུགས་པས་སྔར་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པར་མ་གྱུར་བ་ཞེས་བྱའི། དྲི་མ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་དོན་དུ་མི་བཟུང་ངོ་། །**ཕྱིས**་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་**རྣམ་པར་དག་པར་གྱུར་པའི་ཕྱིར**་གཉིས་ཚོགས་ཀྱི་**གནས་འདི**་རྟོགས་པར་དཀའ་ཞིང་**བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་བོ།** །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2
གཉིས་པ་ནི། **གང་གི་ཕྱིར་སེམས་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་འོད་གསལ་བ་སྟེ། དེ་ནི་དེ་ཁོ་ན་བཞིན**་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་**ཤེས་སོ།** །དེ་གོམས་པར་བྱས་པ་**དེས་ན་སྐད་ཅིག་མ་གཅིག་དང་ལྡན་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་སོ།** །**ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ** །ཕྱེད་སྔ་མ་སྔར་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པར་མ་གྱུར་པ་དང་། ཕྱེད་ཕྱིས་མ་ཕྱི་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་དག་པའི་ཤེས་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.
(68a)གསུམ་པ་དྲི་མ་མེད་པའི་ཡོན་ཏན་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་ལ་གསུམ་གྱི་དམ་བཅའ་དང་། བསྒྲུབ་བྱེད་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་དྲི་མ་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་དག་ནི།** དྲི་མ་མེད་པ་ཡང་ཡིན་ལ། **གཅིག་ཏུ་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་ས་ལ་ཡང་།** རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་**རྣམ་པར་དབྱེར་མེད་པའི་ཆོས་ཉིད་སྔ་ཕྱི་ཁྱད་པར་མེད་པར་ཡོད་པའི་ཕྱིར་གནས་པ་དེ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་སྟེ།** དེ་ནི་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད། དྲི་མ་མེད་པ་ཡང་ཡིན་ལ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་དབྱེར་མེད་པ་རྟོགས་པར་དཀའ་བའི་དོན་ཏེ། སྔོ་སེར་བཞིན་དུ་དབྱེར་མེད་པའོ།
།

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ནི་རྒྱུ་མཚན་**གང་གི་ཕྱིར་ན།** **གང་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་མཐའ་དག**སྐྱེ་རུང་དང་། མཐའ་དག་གི་ཆོས་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་**རྗེས་སུ་མ་ཞུགས་པའི་སེམས་ཅན་དེ་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་རིས་ན་འགའ་ཡང་མེད་དོ།** །**འོན་ཀྱང་**སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་རྣམས་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་ཞེན་པའི་**འདུ་ཤེས་ཀྱི་འཛིན་པས་**བཅིངས་ནས་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རང་གི་རྒྱུད་ལ་**མི་མངོན་ནོ།** །**འདུ་ཤེས་ཀྱི་འཛིན་པ་དང་བྲལ་བ་ལས་ནི། ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཐོགས་པ་མེད་པར་རབ་ཏུ་འབྱུང་ངོ་།** །འདི་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་མཐའ་དག་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་སྐྱེ་རུང་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཞེས་པ་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པ་སངས་རྒྱས་དང་། དྲི་མ་དང་བཅས་པ་སེམས་ཅན་གྱི་ཆོས་ཉིད་དུ་བཞག་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་(68b)ཅད་ལ་ཁྱད་པར་མེད་པར་ཡོད་པ་ལ་བདེན་འཛིན་གྱིས་བསྒྲིབས་ནས་མངོན་སུམ་དུ་མ་མཐོང་བ་དང་། དེ་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བ་ལས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་བ་རྟོགས་པར་དཀའ་བར་བསྟན་ཏེ། འདི་དང་སྔ་མ་ཡང་བདེན་གཉིས་རྟོགས་པར་དཀའ་བའི་དོན་དུ་འདྲའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3.1.
དང་པོ་ལ། སྒྲིབ་བྱའི་དཔེ་ནི། **ཀྱེ་རྒྱལ་བའི་སྲས**ཞེས་པ་ནས། **འདི་ལྟ་སྟེ།** འཁོར་ཡུག་ཆེན་པོའི་ཚད་དང་། གསེར་གྱི་ས་གཞིས་བསྡུས་པའི་ས་ཆེན་པོའི་ཚད་དང་། སྟོང་གཉིས་དང་། སྟོང་དང་། གླིང་བཞི་པ་དང་། རྒྱ་མཚོ་ཆེན་པོ་དང་། འཛམ་བུའི་གླིང་དང་། ཤར་གྱི་ལུས་འཕགས་པོའི་གླིང་དང་། ནུབ་ཀྱི་བ་ལང་སྤྱོད་དང་། བྱང་གི་སྒྲ་མི་སྙན་དང་། རི་རབ་དང་། ས་ལ་སྤྱོད་པའི་ལྷའི་གཞལ་ཡས་ཁང་དང་། འདོད་པ་ན་སྤྱོད་པའི་ལྷའི་གཞལ་ཡས་ཁང་དང་། གཟུགས་ན་སྤྱོད་པའི་ལྷའི་གཞལ་ཡས་ཁང་གི་ཚད་དུ་ནི། འཁོར་ཡུག་ཆེན་པོའི་ཚད་ནས་གཟུགས་ན་སྤྱོད་པའི་ལྷའི་གཞལ་ཡས་ཁང་གི་ཚད་དུ་བྲིས་སོ། །**དར་ཡུག་ཆེན་པོ་དེ་ཡང་**ཞེས་སོ། །

སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་ནི། **དར་ཡུག་ཆེན་པོ་དེ་ཡང་ཞེས་སོ།** །སྒྲིབ་བྱེད་སེལ་བའི་དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱི་དཔེ་ནི། **དེ་ནས་མཁས་པ**ཞེས་སོ། །མཁས་པ་སོགས་ལྔ་ནི་རིམ་པ་བཞིན་དུ། ཇི་ལྟ་བས་རིག་པ་དང་། ཇི་སྙེད་པ་རིག་པ་དང་། དབང་པོ་གསལ་བ་དང་། དྲན་པ་དང་ལྡན་པའི་ཤེས་རབ་དང་། རྟོགས་དཔྱོད་དང་ལྡན་པའི་དཔེའོ། །གདུལ་བྱ་རྗེས་སུ་འཛིན་པའི་བསམ་པ་སྐྱེས་པའི་དཔེ་ནི་**འདི་སྙམ་དུ་སེམས**ཏེ། ཞེས་སོ། །སྦྱོར་བ་ལ་ཞུགས་པའི་དཔེ་ནི། **དེ་བརྩོན་པ་ཆེན་པོའི**ཞེས་སོ། ། (69a)

3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.2.2.3.3.2.
གཉིས་པ་དོན་ལ་སྦྱར་བ་ལ། སྒྲིབ་བྱ་ནི། **ཀྱེ་རྒྱལ་བའི་སྲས་དག་དེ་བཞིན་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**ཟབ་པའི་**ཡེ་ཤེས་ཚད་མེད་པའི་**རྒྱ་ཆེ་བའི་**ཡེ་ཤེས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཉེ་བར་འཚོ་བའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་**སྐྱེ་རུང་དང་། །གང་ལ་དམིགས་ནས་བསྒོམས་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་སྐྱེ་བའི་དམིགས་པ་དང་། དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པ་སངས་རྒྱས་སུ་བཞག་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**མ་ཚང་བ་མེད་པར་རྗེས་སུ་ཞུགས་ཏེ།** **སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་དེ་དག་ཀྱང་དེ་**

བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་འདྲ་བར་ཚད་མེད་དོ། །

དཔེ་དོན་འདི་དག་གི་དོན་ཅུང་ཟད་བཤད་ན། སྟོང་གསུམ་དར་ཡུག་ཆེན་པོའི་བརྟག་པ་མཐའ་བཟུང་གི་དཔེ་མཛད་པ་ནི། ཕྱི་རབས་ཀྱི་གདུལ་བྱ་མི་ཤེས་པ་ཁ་ཅིག །སྤངས་རྟོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་གདོད་མ་ནས་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་འཛིན་པ་དག་གི་ལོག་རྟོགས་དགག་པའི་ཆེད་དུ་མཛད་པ་ཡིན་ཏེ། གཞན་དུ་ཤེས་བྱ་ལ་མི་སྲིད་པ་དཔེར་མཛད་པ་དགོས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ལོག་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་པ་མ་གྲུབ་བོ་ཞེ་ན། དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་དོན་འདི་དཔྱད་པར་བྱ་སྟེ། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་དེ་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པའི་དོན་ནམ། འོན་ཏེ། དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་རང་གི་སེམས་དང་ངོ་བོ་གཅིག་ཏུ་ཡོད་པའམ། དོན་གཞན་(69b)གྱི་ཚུལ་དུ་ཡོད་པའམ། འབྲེལ་པ་མེད་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་པ་ཡིན། དེ་ཡང་དངོས་པོར་ཁས་བླངས་པས་རྟག་པའམ། འོན་ཏེ་མི་རྟག་པ་ཡིན།

དང་པོ་ལྟར་ན། སེམས་ཅན་དེ་ཉིད་སངས་རྒྱས་སུ་ཐལ་བ་ལྡོག་ཏུ་མེད་དོ། །སངས་རྒྱས་ཡིན་པ་ལ་ཡིན་པར་ངོ་མ་ཤེས་པས་སྐྱོན་མེད་དོ། །ཞེ་ན། སངས་རྒྱས་དང་སེམས་ཅན་སུ་ཡིན་ངོ་མི་ཤེས་པའི་རྨོངས་པ་མི་ཤེས་པ། མི་གསལ་བའི་སྐྱེས་བུ་དེ། སངས་རྒྱས་སོ་ཞེས་སྨྲ་བ་དེ་ལས་སངས་རྒྱས་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པའི་ཚིག་ཅི་ཞིག་ཡོད།

གཉིས་པ་ལྟར་ན། སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་དེ། ཁྱད་པར་གྱི་གཞིར་གཟུང་ནས། དེ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་དེས་བསྒྲིབས་སམ་མ་བསྒྲིབས། དང་པོ་ལྟར་ན། དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུར་འགལ་ལོ། །གཉིས་པ་ལྟར་ན་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རྒྱུད་དག་པ་གཉིས་ལྡན་དང་ངོ་བོ་གཅིག་ཏུ་ཡོད་ལ། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རྒྱུད་དྲི་མས་ལེགས་པར་བསླད་པ་ཡང་ཡིན་པ་ཉམས་སོ། །གཞན་ཡང་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་དེའི་ཆོས་ཉིད་ཡིན་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་ན་ནི། དྲི་མ་དང་བཅས་པ་ཡང་ཡིན་ལ། གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་རང་གི་གནས་ལུགས་སུ་ཡོད་པ་ཡང་ཡིན་པ་དེ་ལས་མི་རིགས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད། དེ་ལས་གཞན་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་པ་ནི། ཅུང་ཟད་ཀྱང་དཔྱད་མི་བཟོད་དོ། །

གསུམ་པ་ལྟར་ན། དོན་གཞན་དུས་མཉམ་པར་རྒྱུ་འབྲས་སུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར། སེམས་ཅན་དང་སངས་རྒྱས་ཚོགས་པ་གཅིག་ཏུ་ཁས་ལེན་དགོས་ན་དེ་ཡང་མི་རིགས་པ་ཁོ་ནའོ། །

བཞི་པ་ལྟར་ན། དག་(70a)པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་སེམས་ཅན་དང་འབྲེལ་པ་མེད་བཞིན་དུ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་དེའི་རྒྱུད་ལ་རང་ཆས་སུ་གནས་པའོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ནི་རིགས་པ་མཐའ་དག་དང་འགལ་བའོ། །

མི་རྟག་པ་ནི་རེ་ཞིག་བཞག་ལ། རྟག་པའི་དངོས་པོ་ཡིན་ན་ཡུལ་དང་དུས་དང་རང་བཞིན་རེས་འགའ་བའི་དངོས་པོ་ཡིན་ན། མི་རྟག་པར་ཐལ་བ་ལྡོག་ཏུ་མེད་ལ། ཡུལ་དུས་རེས་འགའ་བ་མ་ཡིན་ན་ལྷ་སྦྱིན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་དེ་ཉིད་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་ཐལ་བ་སེམས་ཅན་རེ་རེ་བའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་དེ་ཉིད་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་ཐལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་ཁས་བླངས་ཤིང་། ཡུལ་དུས་རེས་འགའ་བར་མི་རུང་བའི་དངོས་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །གཞན་ཡང་སྔ་དུས་ན་ཡོད་པ་དེ་ཉིད་ཕྱི་དུས་ན་ཡོད་པ་དང་། ཕྱི་དུས་ན་ཡོད་པ་དེ་ཉིད་སྔ་དུས་ན་ཡོད་པ་དང་། གཉིད་ལོག་པའི་དུས་ཀྱི་དེ་ཉིད་སད་པའི་དུས་ཀྱི་དེ་ཉིད་དུ་འགྱུར་བ་སོགས། ཉལ་བ་དང་མ་ཉལ་བའི་གནས་སྐབས་ཐ་དད་པ་ཡང་བཞག་ཏུ་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །དགག་བྱ་བཅད་པ་ལ་མི་ལྟོས་ཤིང་རྟག་དངོས་སྟོབས་མཐོང་བ་ལྟར་དུ་མཐོང་བར་ཁས་ལེན་པ་ནི། ཆོས་འདི་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པ་འབའ་ཞིག་གི་རྟག་པ་ཁས་ལེན་པའི་ལུགས་ཡིན་ཏེ། ཕྱི་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བས་དོན་བྱེད་ནུས་པའི་

རྟག་པ་ཁས་ལེན་པ་ཡང་དགག་བྱ་བཅད་པ་ལ་ལྟོས་པ་ཁས་ལེན་པ་ཡིན་གྱི། བརྟན་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་པ་ཁས་ལེན་པའི་རང་སྡེ་མཁས་པ་སུ་ཡང་མི་བྱེད་དོ། །དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟག་དངོས་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བཞིན་པའི་དོན་དམ(70b)པའི་བདེན་པའི་ཆ་དེ་དང་། མཉམ་གཞག་ལས་ལངས་པའི་དུས་ཀྱི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མངོན་སུམ་དུ་མ་མཐོང་བའི་དུས་ཀྱི་ཆ་གཉིས་གཅིག་གམ་ཐ་དད། དང་པོ་ལྟར་ན་སྔར་མཉམ་པར་བཞག་དུས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་དེ་ལས་ལངས་པའི་ཚེ་མངོན་སུམ་དུ་མ་མཐོང་བའི་དུས་ཀྱི་སྐྱེས་བུ་ལྷས་སྦྱིན་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བཞིན་པ་ཡིན་པར་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་བཞིན་པའི་དོན་དམ་བདེན་པ་དེ་དང་ད་ལྟར་ཁྱོད་ཀྱིས་མངོན་སུམ་དུ་མ་མཐོང་བའི་དོན་དམ་བདེན་པ་དེ་གཉིས་གཅིག་ཡིན་པའི་ཕྱིར། །གཉིས་པ་ལྟར་ན། ཡུལ་དུས་རེ་འགའ་བར་མི་རུང་བའི་དངོས་པོ་ཡིན་པ་ཉམས་སོ། །

སྒྲིབ་བྱེད་ནི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་མཐའ་དག་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་ལམ་གྱི་དམིགས་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་**དེ་ལྟ་མོད་ཀྱི།** གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་ཞེན་པའི་**འདུ་ཤེས་ཀྱི་འཛིན་པས་བཅིངས་པའི་བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱིས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་མི་ཤེས་པ**་ནི་སྒྲིབ་བྱེད་བསྟན་པའོ། །དཔེ་དང་རྟགས་ལ་བརྟེན་ནས་**རབ་ཏུ་མི་ཤེས་ཤིང**་མངོན་སུམ་ཚད་མས་**ཉམས་སུ་མི་མྱོང་མངོན་དུ་མི་བྱེད་དོ།** །

སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་སྒྲིབ་པ་དེ་སེལ་བྱེད་ནི། **དེས་ན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཆགས་པ་མེད་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས**་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**སེམས་ཅན་གྱི་གནས་ཐམས་ཅད་ལ་རྣམ་པར་གཟིགས་ནས**་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་བསལ་བའི་ཆེད་དུ་**སློབ་དཔོན་གྱི་འདུ་ཤེས་སུ་གྱུར**(71a)**ཏེ།** དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་མཉམ་གཞག་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་དམིགས་པ་གང་ཞིག་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ནས་གོམས་པ་མཐར་ཕྱིན་པ་ལས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་སྐྱེ་བ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པ་ལ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡོད་པར་བཏགས་པ་ཚིག་འདི་ཉིད་ཀྱིས་གསལ་བར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །དེ་ནས་**ཀྱེ་མ་མ་ལ་སེམས་ཅན་འདི་དག་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན**་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**མི་ཤེས་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས**་ཀྱི་དམིགས་པ་**རྗེས་སུ་ཞུགས་པ་དག་སྟེ་གང་ཡང་རུང་སེམས་ཅན་འདི་དག་ལ་འཕགས་པའི་ལམ་ཉེ་བར་བསྟན་པས**་བདེན་འཛིན་གྱི་འདུ་ཤེས་ཀྱིས་བྱས་པའི་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་**འཆིང་བ**་མཐའ་དག་**བསལ་བར་བྱ་སྟེ། ཇི་ལྟར་རང་ཉིད་འཕགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྟོབས**་གཉེན་པོ་**བསྐྱེད་པས་འདུ་ཤེས་ཀྱི་མདུད་པ་ཆེན་པོ**་བདེན་འཛིན་བག་ཆགས་དང་བཅས་པ་**བསལ་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་སོ་སོར་མངོན་པར་ཤེས་ཤིང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དང་མཉམ་པ་ཉིད་རྗེས་སུ་ཐོབ་པ་བཞིན་དུ**་སེམས་ཅན་དེ་དག་ལ་**ཡང**་ཞེས་པ་ནས་**ཉེ་བར་འཚོ་བར་འགྱུར་རོ།** །ཞེས་གསུངས་སོ། །

སྔར་སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་ཉེར་འཚོར་མ་གྱུར་པ་ལམ་བསྒོམས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་སེམས་ཅན་མཐའ་དག་གི་ཉེར་འཚོར་འགྱུར་བ་དང་། ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱིས་སངས་རྒྱས་ཡིན་པ་འགལ་བ་ཡིན་ནོ། །སེམས་ཅན་གྱིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པ་ལམ་བསྒོམས་པ་ལ་ལྟོས་པ་ཡིན་གྱི། སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དག་པ་གཉིས(71b)ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་སངས་རྒྱས་པའོ་ཞེ་ན། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་དང་བཅས་བཞིན་དུ་སེམས་དེའི་གནས་ལུགས་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པའི་རྣམ་གཞག །བླུན་པོ་མིན་པ་གཞན་སུས་ཤེས། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4.
བཞི་པ་རྒྱལ་བའི་མཛད་པ་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་རྒྱལ་བའི་མཛད་པ་ནི།** དུས་ཅིག་ཅར་**གདུལ་བྱ་ཐམས་ཅད་ལ་དུས་ཐམས་ཅད་དུ་འབད་རྩོལ་མེད་པར་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་ཅིང**་བློ་སྔོན་དུ་བཏང་བའི་**རྣམ**

**པར་མི་རྟོག་པར་**གནས་བཞིན་དུ་གདུལ་བྱའི་**བསམ་པ་ཇི་ལྟ་བ་དང་།** དགེ་བའི་རྩ་བ་ཇི་ལྟར་བསགས་པའི་**གདུལ་བྱ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་མ་ཚང་བ་མེད་ཅིང་རྗེས་སུ་མཐུན་པར་འཕྲིན་ལས་འཇུག་པའི་ཕྱིར་གནས་འདི་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་སྟེ།** ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.
གཉིས་པ་ནི། **གང་གི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་རྣམས་གཞུག་པའི་དོན་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཚད་མེད་པ་ཡིན་ཡང་**ཡོན་ཏན་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་ལ་སོགས་པ་**མདོར་བསྡུས་པ་ཙམ་གྱི་སྒོ་ནས་ཚད་དང་ལྡན་པར་བསྟན་མོད་ཀྱི། རིགས་ཀྱི་བུ་འོན་ཀྱང་**ཞེས་ཏེ་ཟབ་པ་དང་རྒྱ་ཆེ་བས་**བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་ཚད་མེད་པ་འཇིག་རྟེན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་**རང་གིས་མངོན་སུམ་དུ་**ཤེས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པ་**གཞན་གྱི་བརྡ་ལ་བརྟེན་ནས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་མ་ཡིན་པས་**ཡི་གེས་**ཞེས་སོ། །**སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཞིང་ཐམས་ཅད་དུ་གནས་པ་**ནི་གནས་པ་རྒྱ་ཆེ་བའོ། །**སངས་རྒྱས་**ཞེས་པ་འཕྲིན་ལས་ཐུན་མོང་དུ་འཇུག་པ་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་ཅིང་ཀུན་སློང་གི་རྣམ་རྟོག་མེད་པས་**འབད་རྩོལ་དང་།** ཞེས་སོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་གཉིས་སྣང་ནུབ་པའི་(72a)ཚུལ་གྱིས་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན་དུ་འཕྲིན་ལས་འཇུག་པ་ནི། **ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱི་**ཞེས་སོ། །

མཇུག་བསྡུ་བ་ནི། **ནོར་བུ་བཻ་ཌཱུརྻ་**ཞེས་སོ། །འཇིག་རྟེན་དུ་འཕྲིན་ལས་འཇུག་ཀྱང་འཇིག་རྟེན་པའི་སྐྱོན་གྱིས་མ་གོས་པ་ནི། **ཐམས་ཅད་དུ་ཁ་ན་མ་ཐོ་བ་མེད་པ་**རྒྱུན་མི་འཆད་ཅིང་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ལེགས་ཚོགས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བ་**དུས་གསུམ་དང་**ཞེས་སོ། །**སྐུ་ནམ་མཁའི་རང་བཞིན་**སོ་སོར་རྣམ་པར་དབྱེར་མེད་པ་**ཡང་མི་འདོར་ལ། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཞིང་ཐམས་ཅད་དུ་ཡང་ཀུན་ཏུ་སྟོན་ཏོ། །གསུང་**གཉིས་སུ་སྣང་བའི་སྒོ་ནས་**བརྗོད་དུ་མེད་པའི་ཆོས་ཉིད་ཀྱང་མི་འདོར་ལ། སྒྲ་**ཞེས་སོ། །
ཐུགས་ཀྱི་གསང་བ་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་གཉིས་སྣང་ནུབ་པའི་ཚུལ་གྱིས་དུས་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན་དུ་**སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་བསམ་པ་དང་སྤྱོད་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་ཤེས་པ་ནི་སེམས་དམིགས་པ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.1.3.
གསུམ་པ་རྒྱ་རྐྱེན་སོ་སོར་རྣམ་པར་བཞག་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **རྟོགས་བྱ་**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི། མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྐྱེ་བར་འགྱུར་ལ། མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་ན་འཁོར་བ་ལས་ཀྱང་མི་གྲོལ་བ་གཏན་ལ་དབབ་པར་བྱ་བ་དང་། རྟོགས་པར་བྱ་བའི་ཤེས་བྱ་མཐར་ཐུག་པ་ཁམས་ཀྱི་**གནས་གཅིག་**པོ་དེ་དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པའི་**དག་རྒྱུ་**ཡིན་ནོ། །སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་མ་ཡིན་མོད་ཀྱི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་སྐྱེ་བའི་རྒྱུའི་གཙོ་བོ་བྱང་སེམས་འཕགས་པའི་མཉམ་གཞག་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་དམིགས་པ་ཡིན་པ་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས(72b)མེད་ན་མི་འབྱུང་བའི་རྒྱུ་མཚན་ཡིན་པ་ལ་རྒྱུར་བཏགས་པའོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་**རྟོགས་པ་**མཐར་ཐུག་པ་བྱང་ཆུབ་དང་། བྱང་ཆུབ་**དེའི་ནི་ཡན་ལག** །སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་དང་། ཡོན་ཏན་དེས་གདུལ་བྱའི་རིགས་ཅན་གསུམ་གྱིས་དེ་བཞིན་ཉིད་**རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་**འཕྲིན་ལས་**ཏེ་བོ་རིམ་ཇི་བཞིན་**དུ་གནས་གསུམ་ནི་དྲི་མ་དག་བྱེད་ཀྱི་རྐྱེན་ཡིན་ནོ། །དེས་ན་རྒྱུད་བླ་མའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱའི་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་ཉེ་བར་ལེན་པའི་གནས་ཡིན་ལ་རྒྱུའི་སྐབས་འགྲོའི་ཡུལ་དུ་གྱུར་པ་གཞན་རྒྱུད་ལ་གྲུབ་ཟིན་པའི་བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་ནི། རྐྱེན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.1.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྒྱུ་རྐྱེན་དངོས་བཟུང་བ་དང་། རྒྱུ་རྐྱེན་དུ་འགྱུར་བའི་ཚུལ་ལོ། །

3.1.2.1.2.1.3.2.1.

དང་པོ་ནི། **དོན་གྱི་གནས་བཞི་པོ་འདི་དག་ལས་ཀྱང་**དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱིས་**ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་**ཀྱི་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་པ་**བསྡུས་པའི་ཕྱིར་དང་པོ་**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**ནི་རྟོགས་པར་བྱ་བའི་གནས་སུ་བསྟན་པར་བྱའོ།** །དེ་བཞིན་ཉིད་**དེ་རྗེས་སུ་རྟོགས་པ་**མཐར་ཐུག་པ་ནི་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་**རྟོགས་པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་གཉིས་པ་བྱང་ཆུབ་**ཀྱང་ཡིན་ལ་གནས་ཀྱང་ཡིན་པས་**བྱང་ཆུབ་ཀྱི་གནས་སོ།** །**བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཡན་ལག་ཏུ་གྱུར་པ་ནི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། གསུམ་པ་བྱང་ཆུབ་**ཀྱི་གཞན་དོན་སྒྲུབ་པའི་**ཡན་ལག་གི་གནས་སོ།** །**བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཡན་ལག་རྣམས་ཉིད་ཀྱིས་**གདུལ་བྱ་**གཞན་དག་**གིས་དེ་བཞིན་ཉིད་**རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་བཞི་པ་རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་གནས་སོ།** །**དེ་ལྟར་**ཞེས་སོ། །གནས་ཕྱི་མ་གསུམ་འབྲས་བུ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་ཐོབ་(73a)བྱེད་ཀྱི་རྐྱེན་ལ་རིགས་སུ་བཏགས་པ་ཡིན་གྱི། །འཆད་པར་འགྱུར་བའི་རིགས་གཉིས་པོ་ནི་གང་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.1.3.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་གནས་བཞི་པོ་འདི་དག་ལས་དང་པོ་ནི།** འདི་དག་ལ་དམིགས་ནས་བསྒོམས་པས་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ལེགས་ཚོགས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བས་**འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཆོས་ཀྱི་ས་བོན་**དུ་བཏགས་ནས་བཞག་པ་**ཡིན་པའི་ཕྱིར།** ས་བོན་དངོས་ནི་**སོ་སོ་རང་ཉིད་**དེ། ཁོ་ན་ཉིད་ཀྱི་དོན་ ས་མ་ཐོབ་པའི་སྐབས་དང་། ས་ཐོབ་ནས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་**ཚུལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པའི་**ཡེ་ཤེས་ནི་ས་བོན་ཡིན་ལ། ས་བོན་དེའི་**གནས་ཀྱི་**དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་དྲི་མས་**རྣམ་པར་དག་པ་ལ་བརྟེན་ནས་**རང་གི་ཐོབ་བྱ་མཐར་ཐུག་པ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར་**དཀོན་མཆོག་གསུམ་གྱི་རྒྱུར་རྟོགས་པར་བྱ་སྟེ།** **དེ་ལྟར་གནས་གཅིག་ནི་རྒྱུ་ཡིན་ནོ།** །འདིས་ནི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་རྒྱུར་བཞག་པའི་དོན་བསྟན་ནས་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་མ་ཡིན་པར་རྟོགས་པའི་དོན་དུ་ཡིན་ནོ། །

**ཇི་ལྟར་གསུམ་རྐྱེན་ཡིན་ཞེ་ན།** བསྟན་བཅོས་འདིའི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་ལས་རྒྱུད་གཞན་པའི་གང་ཟག་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ། བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་ནས་སྟོབས་བཅུ་ལ་སོགས་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་ཀྱིས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འཕྲིན་ལས་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་མཛད་པ་**ནི་སྔར་སངས་རྒྱས་ཟིན་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་གདམས་ངག་བསྟན་པའི་**གཞན་གྱི་སྒྲ་**(73b)**ལ་བརྟེན་ནས་ཏེ།** དོན་ཚུལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པས་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་དྲི་མས་**རྣམ་པར་དག་པ་ལ་བརྟེན་ནས་**རང་གི་ཐོབ་བྱ་དཀོན་མཆོག་གསུམ་འབྱུང་བས་ཐོབ་བྱ་**དཀོན་མཆོག་གསུམ་འབྱུང་བའི་རྐྱེན་དུ་རྟོགས་པར་བྱ་སྟེ།** **དེ་ལྟར་**བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་**གསུམ་པོ་འདི་ནི་རྐྱེན་ཡིན་ནོ།** །

བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པར་བྱེད་པ་ལ་ཕྱིའི་རྐྱེན་གཞན་གྱི་སྒྲ་དང་། ནང་གི་རྐྱེན་ཚུལ་བཞིན་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་ཡང་དགོས་མོད་ཀྱི། དེ་དག་ཀྱང་རྒྱུ་རྐྱེན་གྱི་གནས་བཞི་པོ་དེས། དོན་གྱིས་འཕངས་པར་རྟོགས་པའི་ཆེད་དུ། རྒྱུ་རྐྱེན་དུ་འགྱུར་བའི་ཚུལ་རྣམ་པར་བཞག་པར་མཛད་པ་ཡིན་ནོ། །སྔར་གོང་དུ་བཤད་པ་འདི་དག་གིས་ནི་རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་དོན་བཞི་ངོས་བཟུང་བ་དང་། དེ་གང་གི་ཡུལ་ཡིན་པ་དང་། རྟོགས་པར་དཀའ་བའི་རྒྱུ་མཚན་དང་། རྟོགས་ན་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་རྒྱུ་རྐྱེན་དུ་འགྱུར་བའི་ཚུལ་གཏན་ལ་ཕབ་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.

གཉིས་པ་སོ་སོར་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་ལ་གཉིས། རྒྱུའི་གནས་སྐབས་ཁམས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་བཤད་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་དངོས་དང་། ལེའུའི་མཚན་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། བྱེ་བྲག་གི་མཚམས་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། **འདི་ཕན་ཆད་ནི་གཞུང་ལྷག་མས་གནས་བཞི་པོ་འདི་དག་ཉིད་ཀྱིས་མཐར་གྱིས་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་རྒྱས་པར་བསྟན་པར་རིག་པར་བྱའོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་དབང་དུ་མཛད་ནས** མདོ་ལས། **སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་དོན་གང་རྒྱུ་མཚན**(74a)**དུ་བསྟན་པ་དང་། དགོངས་པའི་དོན་གང་གིས་ཡིན་ཞེ་ན** ཞེས་དྲི་བས་མཚམས་སྦྱར་བའོ། །མཚམས་སྦྱར་འདིར་ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་གསུངས་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་འགའ་ཞིག་ལ་མཛད་པ་ཆེས་གསལ་བས། མཐར་ཐུག་གི་ཆོས་སྐུ་ལ་བྱེད་པ་ནི་རྒྱ་འགྲེལ་འདི་དག་གི་དོན་མ་ཡིན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །འོག་ནས་ཁམས་བསྟན་པའི་དགོངས་པ་གང་ཡིན་ཟུར་དུ་དྲི་བའི་ཚུལ་ཡང་བཤད་མེད་ཀྱི། མཚམས་སྦྱར་འདིས་ཀྱང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་པའི་མིང་གི་དོན་གང་ཡིན་པ་དང་། དེ་སེམས་ཅན་ལ་ཡོད་པར་བཤད་པའི་དགོངས་པ་ཡང་དྲིས་སོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.
།གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཁམས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་དོན་གསུམ་གྱིས་མདོར་བསྟན་པ་དང་། སྒྲུབ་བྱེད་རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། སེམས་ཅན་ལ་ཁམས་ཡོད་པར་བཤད་པའི་དགོངས་པ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་དོན་དང་། ཡན་ལག་གི་དོན་ནོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ངོས་བཟུང་བ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོས་ཇི་ལྟར་བསྟན་པའི་ཚུལ་དང་། མདོ་སྡེ་གཞན་གྱི་དགོངས་པ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ནི། འབྲས་བུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འབྲས་བུ་ཉིད་ཀྱི་སྒོ་ནས་བཤད་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རང་བཞིན་གྱི་སྒོ་ནས་བཤད་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རྒྱུའི་ངོས་ནས་བཤད་པའོ། །འཆད་བྱེད་གསུམ་གྱི་སྒོ་ནས་དེ་ལྟར་བཤད་པ་ཡིན་གྱི། དེ་བཞིན(74b)ཉིད་ཙམ་དང་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་སྐུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མཚན་གཞིར་བྱེད་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་དུ་སེམས་ཅན་གྱི་གནས་སྐབས་དང་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་འགའ་ཞིག་ལ་བཤད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

མཚན་གཞི་གསུམ་ངོས་བཟུང་ན། ཁམས་རྣམ་པར་སྦྱོང་བྱེད་ཀྱི་ལམ་བསྒོམས་པས་ཐོབ་པའི་འབྲས་བུ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་འཕྲིན་

ལས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་འཁྲི་ཞིང་ཁྱབ་པ་སྟེ། སེམས་ཅན་གྱི་ཤེས་རྒྱུད་འབའ་ཞིག་གི་ཁྱད་པར་ཅན་གྱི་ཆོས་སུ་ལྡན་པའི་ཆོས་སྐུའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རུང་དེ་ཉིད་ཡོད་པས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་བཤད་དེ། མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་ལས། དེ་ལྟར་མཛད་པ་རྒྱུ་ཆེའི་ཕྱིར། །སངས་རྒྱས་ཁྱབ་པར་ངེས་པར་བརྗོད། །ཅེས་བཤད་པ་དང་དོན་འདྲའོ།

དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མས་རང་བཞིན་གྱིས་དབེན་པ་ནི། སེམས་ཅན་དང་སངས་རྒྱས་གཉི་གའི་རང་བཞིན་ཡིན་མོད་ཀྱི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་རང་བཞིན་ཡིན་པ་རྒྱུ་མཚན་དུ་བྱས་ནས་དེ་ཉིད་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་ཚེ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཡིན་ལ། དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དུ་གྱུར་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་རང་བཞིན་གྱིས་དབེན་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་གསུངས་པ་དང་། །

སྐུ་གསུམ་ཐོབ་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་(75a)ལ་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ནས། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་གསུངས་སོ། །རིགས་ལ་རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་ཀྱང་ཡོད་མོད་ཀྱི། རིགས་ཡོད་པ་རྒྱུ་མཚན་དུ་བྱས་ནས་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་འཆད་པའི་ཚེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རྒྱུའི་རྫས་ནས་བཤད་ལ། དེ་བཞིན་ཉིད་ཡོད་པ་རྒྱུ་མཚན་དུ་བྱེད་པའི་ཚེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རང་བཞིན་གྱི་རྫས་ནས་བཤད་པར་བྱའོ། །

དེས་ན་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་ཆོས་སྐུའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རུང་གི་ནུས་པ་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། སྐུ་གསུམ་དུ་གནས་འགྱུར་རུང་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་གསུམ་ག་བདེ་བར་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལ་སོགས་པ་དང་བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་གྱིས་ལེགས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་པ་དེ་ཡིན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །དེ་ལྟར་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་དགོས་པ་ལམ་གྱི་རིམ་པར་ཇི་ལྟར་སྦྱིག་པའི་ཚུལ་ནི། ཕན་ཡོན་གྱི་སྐབས་སུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

འདི་དག་གི་དོན་མཚོགས་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ལ་འབྲས་བུའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དང་། རང་བཞིན་གྱི་དང་། རྒྱུའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་གསུམ་དུ་ཕྱེ་ནས་མཐར་ཐུག་གི་ཆོས་སྐུ་ཡང་འདིར་བཤད་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་འདོད་པ་རྨོངས་པ་རྫོ་མཚར་བསྐྱེད་པའི་རྣམ་གཞག་ཡིན་གྱི། བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་གྱི་དོན་མིན་པ་ནི། མིག་ལེགས་པར་ཕྱེ་ལ་ལྟོས་ཤིག

མངོན་མཐོང་བསྡུས་པའི་འཕྲིན་ལས་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཞུགས་ཟིན་པས་ལྷ་དང་མིའི་གོ་འཕང་ཐོབ་མ་(75b)སྨྲོང་བའི་སེམས་ཅན་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ངེས་པར་ལེགས་པས་བསྡུས་པའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རུང་གིས་ཁྱབ་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལས། རིགས་ཀྱི་བུ་དག་ཇི་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་སྤྲུལ་པས་པད་མ་ཁ་དོག་ངན་པའི་ནང་ན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྐུ་སྐྱིལ་མོ་ཀྲུང་བཅས་ཤིང་འོད་ཟེར་སྟོང་འབར་བ་ཏུ་ཡོད་དེ་ཡིད་འབྱུང་འགྱུར་བ་དང་ཆུ་ཡོད་པས་ཀྱི་ཞབས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་... 

སྤྱིར་བཏང་མ་བསྟེན་ཅིང་...

དཀྲུས་རྒྱས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོའི་སྐབས་ཟིན་ལ་གསལ་པོར་མེད་ཀྱང་། འཕགས་པ་དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས་རྒྱས་པར་གསུངས་པའི་རྣམ་གཞག་རྣམ་པ་བཅུའི་སྒོ་ནས་བསྟན་བཅོས་འདིར་རྒྱས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་དོན་པོ་ནི་འདི་ཡིན་པར་བཟུང་ཞིག

ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྒྱས་འབྲིང་བསྡུས་གསུམ་ལས་གཟུགས་ནས་རྣམ་མཁྱེན་གྱི་བར་གྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྲུབ་པས་སྟོང་བ་སྒྲོས་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བ་དེ་ཉིད་རྩལ་དུ་བཏོན་ནས་སྐབས་ཟིན་ལ་རྒྱས་པར་གསུངས་ལ། དེ་དང་དོན་མཚུངས་པར་འཁོར་ལོ་ཐ་མ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་འདིར། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་བས་(76a)སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དང་། དེ་ལ་སྒྲིབ་པའི་དྲི་མ་གློ་བུར་བར་རྩལ་དུ་བཏོན་ནས་གསུངས་ཤིང་། དེའི་དགོངས་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་འགྲེལ་པའི་བསྟན་བཅོས་འདིར། དྲི་མ་གློ་བུར་བར་སྒྲུབ་པའི་ཚུལ། ཉོན་མོངས་གདོད་ནས་ཟད་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་སོགས་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་དང་རྣམ་རྟོག་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་དབེན་པའི་སྒོ་ནས་བཤད་ལ། དྲི་མ་གློ་བུར་བསྒྲུབ་པ་འདི་ཡང་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་གསུངས་པ་ལྟར། སེམས་བདེན་སྟོང་དུ་སྒྲུབ་པའི་རྒྱུ་མཚན་དང་། དེ་དང་དོན་མཚུངས་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །དེས་ན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ཡང་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་དང་འདྲ་བར་ངེས་དོན་གྱི་མདོ་སྡེ་མཐར་ཐུག་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

ཁ་ཅིག་ལང་ཀར་གཤེགས་པ་ལས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྟག་དངོས་སུ་གསུངས་པའི་མདོ་ཁ་ཅིག་དྲང་དོན་དུ་བསྟན་པའི་མདོའི་མཚན་གཞི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོར་བྱེད་པ་ནི། དགོངས་པ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མ་ཡིན་པའི་དྲང་བའི་དོན་དུ་བྱེད་ན། འོག་ནས་ཁམས་བསྟན་པའི་དགོས་པ་སྟོན་པའི་རྩོད་ལན་འབྲེལ་བ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་དང་། རྣམ་གཞག་རྣམ་པ་བཅུས་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་དོན་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མ་རྟོགས་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

ཡང་ཁ་ཅིག །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོས་རྟག་དངོས་བསྟན་ལ། དེ་ཉིད་(76b)ངེས་དོན་དུ་བྱེད་པ་ནི། གཞན་སྡེས་བཏགས་པའི་གང་ཟག་གི་བདག་ལ་བདེ་བར་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མིང་བཏགས་པ་ཡིན་ལ། དེ་འདྲ་སྟོན་པའི་མདོ་ལང་ཀར་གཤེགས་པ་ལས་དྲང་དོན་དུ་བསྒྲུབ་པ་དང་ཡང་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །

ཡང་ཁ་ཅིག །སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས། ཐེག་བསྡུས་སུ་རྒྱས་པར་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞིའི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་བྱས་ནས་དེ་སྙིང་པོའི་མདོ་དང་། བསྟན་བཅོས་འདི་རྒྱ་འགྲེལ་གྱི་དོན་དུ་བྱེད་པ་ནི་མ་བརྟགས་པ་ཆེན་པོ་ཡིན་ཏེ། དེ་འདྲའི་ཀུན་གཞི་བསྟན་བཅོས་འདི་རྒྱ་འགྲེལ་དུ་བཤད་པ་ཟུར་ཙམ་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར་དང་། བསྟན་བཅོས་འདི་རང་ལུགས་ལ་ཀུན་གཞི་ཁས་མི་ལེན་ཅིང་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་ཁས་ལེན་པའི་ལུགས་ཡིན་ཏེ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །དེ་རང་ལུགས་ལ་ཁས་ལེན་ན་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གསུམ་དུ་ཡང་ཁས་ལེན་དགོས་ན། སྔར་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་བསྒྲུབ་པ་དང་། འོག་ནས། དམ་ཆོས་པད་མ་དཀར་ལ་སོགས། །ཆོས་ཀྱི་དེ་ཉིད་བསྟན་པ་ཡིས། །ཞེས་སོགས་དང་ཤིན་ཏུ་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །

རྒྱན་སྟུག་པོ་བཀོད་པ་ལས། ས་རྣམས་སྣ་ཚོགས་ཀུན་གཞི་སྟེ། །བདེ་གཤེགས་སྙིང་པོ་དགེ་བའང་དེ། །སྙིང་པོ་དེ་ལ་ཀུན་གཞིའི་སྒྲས། །དེ་བཞིན་གཤེགས་རྣམས་སྟོན་པར་མཛད། །སྙིང་པོ་ཀུན་གཞིར་བསྒྲགས་པ་ཡང་། །བློ་ཞན་རྣམས་ཀྱིས་མི་ཤེས་སོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་སྐབས་ཟིན་ལ། སྙིང་པོ་ཀུན་གཞིའི་དགོངས་གཞིར་སྟོན་པ་ལྟར་སྣང་ཡང་། བདེ་བར་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྟག་དངོས་དང་། ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞི་ཕན་ཚུན་གཅིག་གཅིག་གི་(77a)དགོངས་གཞིར་སྟོན་པ་ཡང་མ་ཡིན་ལ། དེ་གཉིས་མིང་གི་རྣམ་གྲངས་སུ་སྟོན་པ་ཡང་མ་ཡིན་གྱི། འོ་ན་ཅི་ཞེ་ན། དེ་འདྲའི་བདེ་གཤེགས་སྙིང་པོ་སྟོན་པའི་མདོ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མ་ཡིན་པའི་དགོངས་པ་ཅན་ཡིན་ལ། དགོངས་གཞི་སྟོང་པ་ཉིད་དང་། མཚན་མ་མེད་པ་དང་། སྨོན་པ་མེད་པས་བསྡུས་པའི་སྤྲོས་བྲལ་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་པར་ཡང་

གཤེགས་ལས་བཤད་ཅིང་། དེ་འདྲའི་བདེ་གཤེགས་སྙིང་པོ་དོན་གང་ལ་དགོངས་ཏེ། གསུངས་པའི་དགོངས་གཞི་སྟོང་པ་ཉིད་དེ་ལ་དགོངས་ནས་ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞི་ཡང་ཡོད་དེ་ཞེས་དགོངས་ཏེ་གསུངས་པ་ལ། བློ་ཞན་པ་རྣམས་ཀྱིས་དེ་མི་ཤེས་པར་དེ་འདྲའི་ཀུན་གཞི་དང་སྙིང་པོ་ཡོད་པར་སྟོན་པའི་མདོ་སྡེ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་འཛིན་པར་འགྱུར་རོ། །ཞེས་དེ་གཉིས་ཀྱི་དགོངས་གཞི་རྣམ་གྲངས་པར་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །དེས་ན། མདོ་ལས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་པ་དང་། ཀུན་གཞི་ཞེས་མིང་མཚུངས་པ་ཙམ་ལ་བརྟེན་ནས་དོན་གཅིག་ཏུ་བཟུང་བར་མི་བྱའོ། །དོན་དེ་དག་ལ་དགོངས་ནས་ལང་གཤེགས་ལས། བློ་གྲོས་ཆེན་པོ། སྟོང་པ་ཉིད་དང་། མི་སྐྱེ་བ་དང་། མི་གཉིས་པ་དང་། རང་བཞིན་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མདོ་སྡེའི་ནང་དུ་ཆུད་པ་འདི། ཞེས་གསུངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.3.

གསུམ་པ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ནི་དེས་པའི་དོན་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་གསུངས་ན། ལང་ཀར་གཤེགས་པ་ལས། བཅོམ་ལྡན་(77b)འདས་ཀྱིས་རང་བཞིན་གྱིས་འོད་གསལ་བ་རྣམ་པར་དག་པས་ཐོག་མ་ནས་རྣམ་པར་དག་པ་ཉིད་མཚན་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་དང་ལྡན་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ལུས་ཀྱི་ནང་ན་མཆིས་པར་བརྗོད་དེ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་རིན་པོ་ཆེ་རིན་ཐང་ཆེན་པོ་གོས་དྲི་མ་ཅན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དཀྲིས་པ་ལྟར་ཕུང་པོ་དང་ཁམས་དང་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་གོས་ཀྱིས་ཡོངས་སུ་བཀྲིས་པ། འདོད་ཆགས་དང་ཞེ་སྡང་དང་གཏི་མུག་གིས་ཟིལ་གྱིས་ནོན་པ། ཡོངས་སུ་རྟོག་པའི་རྟོག་པས་དྲི་མ་ཅན་དུ་གྱུར་པ་རྟག་པ་བརྟན་པ་ཐེར་ཟུག་པར་ནི་བརྗོད་ན།

བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་སྨྲ་བ་འདི་ནི། མུ་སྟེགས་ཀྱི་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་དང་ཇི་ལྟར་འདྲ་བ་མ་ལགས། བཅོམ་ལྡན་འདས་མུ་སྟེགས་བྱེད་རྣམས་ཀྱང་རྟག་པར་བྱེད་པ་པོ། ཡོན་ཏན་མེད་པ། ཁྱབ་པ། མི་འཇིག་པ་པོ། །ཞེས་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་སྟོན་པར་བགྱིད་དོ། །བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་བཀའ་སྩལ་པ། བློ་གྲོས་ཆེན་པོ། ངའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་བསྟན་པ་ནི། མུ་སྟེགས་ཅན་གྱི་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་དང་མཚུངས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བློ་གྲོས་ཆེན་པོ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དགྲ་བཅོམ་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ནི། སྟོང་པ་ཉིད་དང་། ཡང་དག་པའི་མཐའ་དང་། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་དང་། མ་སྐྱེས་པ་དང་། མཚན་མ་མེད་པ་དང་། སྨོན་པ་མེད་པ་ལ་སོགས་པའི་ཚིག་གི་དོན་རྣམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་བསྟན་པ་བྱས་ནས་བྱིས་པ་རྣམས་བདག་མེད་པས་འཇིགས་པར་འགྱུར་བའི་གནས་རྣམ་པར་སྤང་བའི་དོན་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་སྒོ་བསྟན་པས་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་གནས་སྣང་(78a)བ་མེད་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་སྟོན་ཏེ། བློ་གྲོས་ཆེན་པོ་མ་འོངས་པ་དང་། ད་ལྟར་བྱུང་བའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་རྣམས་ཀྱིས་བདག་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པར་མི་བྱའོ། །བློ་གྲོས་ཆེན་པོ་དཔེར་ན་རྫ་མཁན་ནི་འཇིམ་པའི་རྡུལ་གྱི་ཕུང་པོ་ཆེན་པོ་གཅིག་ལ། ལག་པ་དང་། བཟོ་དང་། ལག་བཟུངས་དང་། ཆུ་དང་། སྲད་བུ་དང་། ནན་ཏན་དང་ལྡན་པ་ལས་སྣོད་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་བྱེད་དེ། བློ་གྲོས་ཆེན་པོ་དེ་བཞིན་དུ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱང་ཆོས་ལ་བདག་མེད་པར་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་བདག་ཉིད་ཐམས་ཅད་རྣམ་པར་ལོག་པ་དེ་ཉིད་ཀྱི་ཤེས་རབ་དང་ཐབས་ལ་མཁས་པ་དང་ལྡན་པ་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་བསྟན་པའམ། བདག་མེད་པ་བསྟན་པས་ཀྱང་རྫ་ར་སྟེ། རྫ་མཁན་བཞིན་དུ་ཚིག་དང་ཡི་གེའི་རྣམ་གྲངས་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་ཀྱིས་སྟོན་ཏོ། །དེ་ལྟར་དེའི་ཕྱིར་བློ་གྲོས་ཆེན་པོ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་བསྟན་པས། མུ་སྟེགས་བྱེད་ཀྱི་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་བསྟན་པ་དང་མི་འདྲའོ། །བློ་གྲོས་ཆེན་པོ་དེ་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་མུ་སྟེགས་བྱེད་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པ་རྣམས་དྲང་བའི་ཕྱིར། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་བསྟན་པས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་སྟོན་ཏེ། ཡང་དག་པའི་བདག་ཏུ་རྣམ་པར་རྟོག་པའི་ལྟ་བར་ལྷུང་བའི་སེམས་ཅན་དག་རྣམ་པར་ཐར་པ་གསུམ་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་ལ་གནས་པའི་བསམ་པ་དང་ལྡན་ཞིང་མྱུར་དུ་བླ་ན་མེད་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཏུ་མངོན་(78b)པར་རྫོགས་པར་འཚང་རྒྱ་བར་ཇི་ལྟར་འགྱུར་ཞེས་གསུངས་པ་ཇི་ལྟར་དྲང་ཞེ་ན།

དེ་ནི་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མིན་པའི་དྲང་དོན་གྱི་མདོ་སྡེ་གཞན་འདིར་དྲང་དོན་དུ་བསྒྲུབ་པ་ཡིན་ཏེ། སྟོན་པར་བགྱིད་དོ། །ཞེས་པ་ཡན་ཆད་ཀྱིས་ཕྱིར་རབས་ཀྱི་གདུལ་བྱའི་དོན་དུ་ཐེ་ཚོམ་ཡོད་པ་ལྟར་བཙོས་ནས། རྗེ་བཙུན་འཇམ་པའི་དབྱངས་ཀྱིས་བདེ་བར་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྟག་དངོས་ནོར་བུ་རིན་པོ་ཆེ་རིན་ཐང་མེད་པ་གོས་དྲི་མ་ཅན་གྱིས་གཏུམས་པ་ལྟར་མཚན་སུམ་ཅུ་རྩ་གཉིས་ཀྱིས་བརྒྱན་པ། ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་ཕུང་ཁམས་སྐྱེ་མཆེད་ཀྱི་གོས་ཀྱིས་གཏུམས་པ། དུག་གསུམ་གྱི

ཟིལ་གྱིས་ནོན་པ། རྟོག་པའི་དྲི་མས་སྒྲིབས་པ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ལུས་ཀྱི་ནང་ན་ཡོད་པར་གསུངས་པ་དེ། སྦྲ་ཏེ་བཞིན་ཡིན་ན། གང་ཟག་གི་བདག་ཁས་ལེན་པ་དང་ཁྱད་པར་མེད་པར་འགྱུར་ལ། དགོངས་པ་ཅན་ཡིན་ན་དགོངས་གཞི་དང་དགོས་པ་དང་སྒྲ་ཟིན་ལ་གནོད་བྱེད་ཇི་ལྟར་ལགས་ཞེས་ཞུས་པའོ། །བཅོམ་ལྡན་འདས་ཞེས་པ་མན་ཆད་ཀྱིས་དྲང་དོན་དུ་བསྒྲུབ་པའི་ལན་བཀའ་སྩལ་ཏེ། དགོངས་གཞི་སྟོང་པ་ཉིད་སོགས་ལ་དགོངས་ལ། དགོས་པ་མདོ་དེ་ཉན་རུང་གི་གདུལ་བྱ་བདག་མེད་པས་འཇིགས་པའི་བྱིས་པ་རིམ་གྱིས་དྲང་བ་དང་། མུ་སྟེགས་བྱེད་གང་ཟག་གི་བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་ལ་ཞེན་པ་རྣམས་དང་སྟོན་དེའི་ལྟ་བ་ལ་གོམས་པར་བྱས་པ་རྣམས་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་ལ་རིམ་གྱིས་དྲང་བའི་ཕྱིར་དུ་དགོངས་ཏེ་གསུངས་པ་ཡིན་གྱི། སྦྲ་ཏེ་བཞིན་པ་ལྟར་ཁས་བླངས་ན་མུ་སྟེགས་བྱེད་ཀྱི་བདག་ཁས་ལེན་པ་དང་ཁྱད་པར་མེད་པར་བསྟན་པས་གང་ཟག་གི་བདག་ལ་རིགས་པའི་གནོད་(79a)བྱེད་ཇི་ཙམ་ཡོད་པ་དེ་དེའི་ཡང་གནོད་བྱེད་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

དཔལ་ལྡན་དུས་ཀྱི་འཁོར་ལོའི་འགྲེལ་ཆེན་དྲི་མེད་འོད་དུ་རྟག་དངོས་འགོག་པའི་རིགས་པ་རྒྱས་པར་གསུངས་པས་དེ་དང་བསྟན་བཅོས་འདི་གཉིས་ཀའི་དགོངས་པ་མཐར་ཐུག་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟག་དངོས་སུ་འདོད་པ་ཡང་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་སྨྲ་བ་ཆེན་པོར་ཤེས་པར་བྱའོ། །རྣམ་འགྲེལ་དུ། ཚད་མ་རྟག་པ་ཉིད་ཡོད་མིན། ཞེས་བཤད་པས། ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མ་རྟག་པ་བཀག་པ་ཡིན་ཞེས་སྨྲ་བ་ཡང་ཟེར་རྒྱུ་ཕོངས་པར་གསལ་ཏེ། མུ་སྟེགས་དབང་ཕྱུག་པས་དབང་ཕྱུག་རྟག་དངོས་ཀྱིས་ཚད་མར་ཁས་བླངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །གཞན་ཡང་། སྔར་བཤད་པ་ལྟར་མདོ་སྡེ་དགོངས་འགྲེལ་ལས་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གསུམ་དང་། ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་དང་། གཞན་དབང་དང་ཡོངས་གྲུབ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་གསུངས་པས། བསྟན་བཅོས་འདི་ལ་བརྟེན་ནས་དྲང་དོན་དུ་ལེགས་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་འགྱུར་བས་མདོ་སྡེ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ངེས་དོན་དུ་ཁྱད་པར་མེད་པར་འདོད་པ་ཡང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གསུང་རབ་དགོངས་འགྲེལ་དང་བཅས་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་རྒྱས་པར་བྱེད་པའི་གེགས་ཆེན་པོར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ཡན་ལག་གི་དོན་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **ལུས་ཅན་**ཏེ་སེམས་ཅན་**ཀུན་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལས། **རྟག་ཏུ་སངས་རྒྱས་**ཀྱི་**སྙིང་པོ་ཅན་**ནོ་ཞེས་གསུངས་པའི་(79b)དོན་ནི་**རྫོགས་**པའི་**སངས་རྒྱས་**ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་**སྐུ**འི་འཕྲིན་ལས་**ནི་**སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་**འཕྲོ་**བའི་**ཕྱིར་**སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རུང་དུ་གནས་པ་**དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དང་སེམས་ཅན་གཉིས་ཀའི་རང་བཞིན་དུ་**དབྱེར་མེད་**པའི་**ཕྱིར་**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་**ནས་**སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་**དང་།** སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཆོས་སྐུར་གནས་འགྱུར་རུང་གི་རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་དང་གཟུགས་སྐུར་གནས་འགྱུར་རུང་གི་ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་**རིགས་**སྙིང་པོར་**ཡོད་**པའི་**ཕྱིར་ན་**དེ་ལ་དགོངས་ནས་ཀྱང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་གསུངས་སོ། །དེས་ན་སྙིང་པོ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རུང་དང་། རང་བཞིན་དང་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་གསུམ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་ནས་གསུངས་སོ། །

རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་དང་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་ཁྱད་པར་ཅི་ཡོད་ཅེ་ན། དོན་ཁྱད་པར་ཅུང་ཟད་མེད་ཀྱང་རྣམ་གཞག་ཐ་དད་པ་ཙམ་དུ་ཟད་དེ། ཆོས་སྐུར་གནས་འགྱུར་རུང་རྒྱུའི་སྐབས་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རང་བཞིན་དང་རང་བཞིན་ཁྱད་པར་མེད་པར་སྟོན་པའི་ཚ་ནས་སོ་སོར་བཤད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **མདོར་བསྡུ་ན**་དོན་གང་ཡོད་པ་དང་དགོས་པའི་**དོན་རྣམ་པ་གསུམ་གྱིས**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལས། **སེམས་ཅན**(80a)**ཐམས་ཅད་ནི་རྟག་ཏུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ནོ།** །**ཞེས**་སོ། །**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ**འི་འཕྲིན་ལས་འགྲོ་བའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རྟེན་གྱི་**དོན་དང**། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད**་དང་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་**རྣམ་པར་དབྱེར་མེད་པའི**་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་**དོན་དང**། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རིགས་ཡོད་པའི་དོན་གྱིས་སོ**། །དོན་གྱི་གནས་གསུམ་པོ་འདི་དག་ཀྱང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོའི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ཏེ། འོག་ནས་རང་བཞིན་གསུམ་གྱིས་བསྡུས་ཕྱིར་ཁམས། །སངས་རྒྱས་སོགས་དང་ཆོས་མཚུངས་སོ། །ཞེས་སོགས་དཔེ་དགུའི་སྐབས་སུ་སྟོན་པར་འགྱུར་རོ། །

རྣམ་གཞག་རྣམ་པ་བཅུས་ཁམས་གཏན་ལ་འབེབས་པ་འདི་དག་ཀྱང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོའི་སླས་ཟིན་ལ་མེད་ཀྱང་མཚན་ཉིད་ལ་ལེགས་པར་དཔྱད་ན་དོན་ཐོབ་ལ་ཡོད་པ་མཁས་དག་གིས་ལེགས་པར་བཤད་པ་ཡིན་ལ། སླས་ཟིན་ལ་ནི་དཔེ་དགུས་བསྒྲུབ་པ་ཉིད་གསལ་བར་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.

གཉིས་པ་སྒྲུབ་བྱེད་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་བཞི། ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་རྣམ་གཞག་བཅུས་བསྒྲུབ་པ་དང་། གློ་བུར་གྱིས་དྲི་མས་བསྒྲིབས་པ་དཔེ་དགུས་བསྒྲུབ་པ་དང་། ཁམས་རྟོགས་བྱེད་ཀྱི་ཡུལ་ཅན་དང་། ཁམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ངོས་བཟུང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། སྡོམ་གྱིས་མདོར་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོའི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བ་དང་། (80b)དོན་ཚན་སོ་སོར་བཅད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.1.

དང་པོ་ནི། **སྡོམ་དུ་བསྡུས་པ་ནི།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **ངོ་བོ་**ནི་བཤད་མ་ཐག་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྣམ་པ་གསུམ་སྟེ། གང་གི་སྒོ་ནས་གསུམ་དུ་ཕྱེ་བ་དང་བཅས་པ་ཡང་ངོ་བོའི་ཁོངས་སུ་བསྡུ་བར་བྱའོ། །

**རྒྱུ**་ནི་མོས་པ་ལ་སོགས་པ་སྟེ་དོན་གསུམ་པོ་རྣམ་པར་དག་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་དང་། སྦྱོང་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་ཡིན་པས་དོན་གསུམ་པོ་ལ་ལྟོས་པའི་རྒྱུར་རྣམ་པར་བཞག་གི། དོན་གསུམ་པོ་བསྐྱེད་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུར་ནི་མི་བཟུང་ངོ་། །དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་དང་། རིགས་རྣམ་པར་སྦྱོང་བར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་སྟེ། དེ་དག་སྦྱངས་པ་ལས་ཆོས་སྐུ་ཐོབ་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

**འབྲས**་བུ་ནི་མོས་པ་ལ་སོགས་པས་ཁམས་རྣམ་པར་སྦྱངས་པས་འབྲས་བུ་གཙང་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཐོབ་པ་ལ་སོགས་པའོ། །

ཁམས་ཀྱི་འབྲས་བུ་སྟེན་པ་སྐབས་སུ་བབ་པ་མ་ཡིན་ནམ། སོས་པ་ལ་སོགས་པའི་འབྲས་བུར་བཤད་པ་ཅི་ཡིན་ཞེ་ན། སོས་པ་ལ་སོགས་པའི་འབྲས་བུ་བཞི་པོ་ཉིད་ཁམས་ཀྱི་ཡང་འབྲས་བུར་འགྱུར་ཏེ། ཁམས་རྣམ་པར་དག་པ་ལས་འབྲས་བུ་བཞི་ཐོབ་པས་སོས་པ་ལ་སོགས་པས་སྦྱངས་པ་ལ་ངེས་པར་ལྟོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །སྲིད་པའི་སྐྱོན་མཐོང་ནས་ཡིད་འབྱུང་བ་དང་། མྱང་འདས་ཀྱི་ཕན་ཡོན་མཐོང་ནས་དོན་གཉེར་སྐྱེ་བ་སོགས་ཀྱང་རིགས་ཡོད་པའི་**ལས**་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

**ལྡན**་པ་ནི་སོས་པ་ལ་སོགས་པའི་རྒྱུའི་ཡོན་ཏན་བཞི་དང་ལྡན་པ་དང་། མངོན་པར་ཤེས་པ་སོགས་འབྲས་བུའི་ཡོན་ཏན་བདུན་དང་ལྡན་པའོ། །

**འཇུག་པ**འི་རབ་དབྱེ་ནི། མ་དག་པའི་གནས་(81a)སྐབས་ན་ཡོད་པ་སོགས་ངོ་བོའི་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་དང་**གནས་སྐབས**་དང་དེ་བཞིན་**ཀུན་ཏུ་འགྲོ་བའི་དོན**་དང་**རྟག་ཏུ་མི་འགྱུར**་བ་དང་། **ཡོན་ཏན་དབྱེར་མེད་ནི**་འཇུག་པའི་རབ་དབྱེ་གཏན་ལ་འབེབས་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ཏེ། རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་ཐ་དད་མ་ཡིན་པར་གནས་སྐབས་ཙམ་ཐ་དད་པ་དང་། དེའི་རྒྱུ་མཚན་རང་བཞིན་གཅིག་ཉིད་གནས་སྐབས་ཀུན་ཏུ་རྗེས་སུ་འགྲོ་བ་དང་། གནས་སྐབས་ཐ་དད་པ་གསུམ་དུ་གྲུབ་ན་གཅིག་ཉིད་ཀུན་ཏུ་འགྲོ་བ་འགལ་ལོ་སྙམ་ན། གནས་སྐབས་གསུམ་གར་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པའི་ཆ་འགྱུར་བ་མེད་པས་མི་འགལ་བ་དང་། ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་གི་གནས་སྐབས་ནི་མི་འགྱུར་བའི་རྒྱུ་མཚན། འབྲས་བུ་མཐར་ཐུག་པའི་དུས་ན་ཉན་ཐོས་ལ་སོགས་པའི་རྣམ་གྲོལ་གསུམ་གྱི་ཡོན་ཏན་གསུམ་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ་མེད་པའི་དོན་ཏོ། །དོན་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཉན་རང་གི་རྣམ་གྲོལ་མཐར་ཐུག་པ་མེད་པའོ། །

བཅུ་པོ་དེ་ནི། **དོན་དམ་པའི་དབྱིངས**་མདོ་ལས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཞེས་གསུངས་པའི་ཁམས་**ཀྱི་དགོངས་པའི་དོན**་གཏན་ལ་འབེབས་བྱེད་**ཡིན**་པར་**ཤེས**་པར་**བྱ**་སྟེ་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་ཁམས་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་རྟོགས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.3.
གསུམ་པ་ནི། **མདོར་བསྡུ་ན་དོན་རྣམ་པ་བཅུ་ལ་དགོངས་ནས་དེ་ཁོ་ནའི**་ཡུལ་ཅན་གྱི་**ཡེ་ཤེས་དམ་པའི**་མངོན་སུམ་གྱི་**ཡུལ**་དུ་གྱུར་པའི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་རྣམ་པར་བཞག་པར་རིག་པར་བྱའོ། །དོན་རྣམ་པ་བཅུ་གང་ཞེ་ན། འདི་ལྟ་སྟེ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་(81b)བཞི། ངོ་བོ་དང་རྒྱུའི་དོན་བཤད་པ་དང་། འབྲས་བུ་དང་ལས་ཀྱི་དོན་བཤད་པ་དང་། ལྡན་པའི་དོན་བཤད་པ་དང་། འཇུག་པའི་རབ་དབྱེ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ངོ་བོའི་དོན་དང་། རྒྱུའི་དོན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། རང་གི་མཚན་ཉིད་ལས་བརྩམས་ནས་གསུམ་པོ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་ཡིད་བཞིན་གྱི་ནོར་བུ་**རིན་ཆེན་**དང་། **ནམ་མཁའ་**དང་། **ཆུ་**དང་ཆོས་མཚུངས་པ་དང་། སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་དེ་གསུམ་**དག་པ་བཞིན་**ནོ། །དོན་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཡིད་བཞིན་གྱི་ནོར་བུ་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་ནམ་མཁའ་དང་། རིགས་ཆུ་རྣམ་པར་དག་པ་དང་ཆོས་མཐུན་པའོ། །གང་གི་འཕྲིན་ལས་འགྲོ་བའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་བཤད་པ་ཉིད་ཀྱིས་དེའི་ཕྲིན་ལས་འཇུག་རྟུང་བདེ་བླག་ཏུ་རྟོགས་པར་འགྱུར་བས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཡིད་བཞིན་གྱིས་ནོར་བུ་དང་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་ཡིན་གྱི།ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཉིད་ཁམས་སུ་སྟོན་པ་བཞེད་པ་ཡིན་ན། རྟོགས་སངས་རྒྱས་སྐུ་ནི་འགྲོ་ཕྱིར་དང་། །ཞེས་འགྲོ་བ་ཞེས་སྨོས་པ་དགོས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་**རྟག་ཏུ་**རང་བཞིན་གྱིས་དག་པ་དང་། **ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་**གྱིས་**མེད་**པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ས་བོན་དང་མ་དང་མངལ་དང་། མ་མ་དང་ཆོས་མཐུན་པ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་**ཆོས་**ལ་ལྷག་པར་**མོས་**པ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཐུགས་རྒྱུད་ཀྱི་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྡུས་པ་**ལྷག་པའི་ཤེས་རབ་དང་།** བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་(82a)**ཏིང་ངེ་འཛིན་**སྒོ་མཐའ་ཡས་པ་དང་། **སྙིང་རྗེ་**ཆེན་པོ་**ལས་**དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་རྣམ་པར་དག་པ་དང་། རིགས་ཡོངས་སུ་སྦྱངས་པས་གནས་གྱུར་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**བྱུང་བ**འོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ངོ་བོའི་དོན་བཤད་པ་དང་། རྒྱུའི་དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.1.
དང་པོ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་བསམ་པའི་དོན་ཐམས་ཅད་ཐུབ་པའི་མཐུ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཆོས་སྐུའི་འཕྲིན་ལས་འཇུག་རྟུང་གི་སེམས་ཅན་ཡང་དེ་ཐོབ་པའི་**མཐུ་**དང་ལྡན་པ་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་**གཞན་དུ་མི་འགྱུར་**བའི་ཕྱིར་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་བྱང་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པའི་རྣམ་པ་འཆར་བ་ལས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་**དང་།** ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་རིགས་ས་བོན་འཛོག་པའི་ཚེ་སེམས་ཅན་ལ་སྙིང་བརྩེ་བས་**བརླན་པའི་ངོ་བོའི་རང་བཞིན་**གྱི་**ཕྱིར་**གསུམ་པོ་**འདི་དག་**རིམ་པ་བཞིན་དུ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཡིད་བཞིན་**ནོར་བུ་**དང་ནམ་**མཁའ་**དང་**ཆུའི་ཡོན་ཏན་**དང་**ཆོས་མཐུན་**པ་**ཉིད་**དང་སྤྱིའི་

མཚན་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པར་ཆོས་མཐུན་པ་ཉིད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **གསུམ་པོ་འདི་དག་ནི་འདིར་སྔར**་རྫོགས་སངས་སྐུ་ནི་ཞེས་པར་**བསྟན་ཟིན་པ**་ཉིད་དེ་མདོར་བསྟན་པ་ནི། **གསུམ་པོ་འདི་དག་ལ**་ཞེས་སོ། །རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ནི། **དེ་ལ་རེ་ཞིག་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལ་ནི།** གང་**བསམ**(82b)**པའི་དོན**་འཇིག་རྟེན་དང་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ལེགས་ཚོགས་ཐམས་ཅད་**གྲུབ་པ་ལ་སོགས་པ**་ཞེས་སོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་ནི་རྒྱུ་རྐྱེན་གྱིས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བ་ཡང་ཡིན་མོད་ཀྱི། འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ནམ་མཁའ་ཐོགས་པའི་རིག་བྱ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་ལས་གཞན་དུ་གཞག་ཏུ་མེད་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀུན་བདེན་པའི་སྤྲོས་པ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་ལས་**གཞན་དུ**་འགྱུར་བ་**མ་ཡིན་པ་ཉིད་ཀྱི**་ཞེས་སོ། །རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་ཀྱི་སྙིང་ན་ཡོད་པའི་ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རིགས་ལ་ནི**་ཆུ་བརླན་པའི་ངོ་བོར་གནས་པ་དང་འདྲ་བར་**སེམས་ཅན་ལ་སྙིང་བརྩེ་བས་བརླན་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི**་ཞེས་སོ། །

སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སེམས་ཅན་རེ་རེ་ལ་དམིགས་ནས་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བར་འདོད་པའི་བརྩེ་བ་སྐྱེ་མ་སྐྱོང་བའི་སེམས་ཅན་སུ་ཡང་མེད་པས་བརྩེ་བ་སྐྱེ་བའི་ཡུལ་དུ་ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སྔར་ནས་སོང་ཟིན་ལ་བརྩེ་བ་སྐྱེ་བ་པོར་ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་གྱུར་ཟིན་པས་སེམས་ཅན་རེ་རེ་ནས་རང་གི་གཉེན་བྱས་པའི་དུས་སུ་སྐྱེས་པའི་བརྩེ་བ་དེ་འགལ་རྐྱེན་ཞེ་སྡང་སོགས་ཀྱིས་མ་བཅོམ་ཤིང་། མཐུན་རྐྱེན་གོམས་པ་དང་མ་བྲལ་ན་དུས་གཅིག་ཏུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་དམིགས་ནས་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་འདོད་ཀྱི་རྣམ་པ་ཅན་གྱི་བློར་འགྱུར་བས་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོར་འགྱུར་བ་ཡིན་ན་ཡང་མཐུན་རྐྱེན་མ་ཚང་ཞིང་འགལ་རྐྱེན་གྱིས་བཅོམ་པས་བརྩེ་བ་ཙམ་ཡིན་ཡང་། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ཞེས་ནི་མི་བྱའོ། །བརྩེ་བ་དེས་ཀྱང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་རྒྱུ་ཙམ་ཞིག་བྱེད་དུ་རུང་ཀྱང་འདིར་(83a)ནི་དམ་པའི་ཆོས་ཐོས་པའི་རྐྱེན་གྱིས་བཞག་པའི་ཟག་པ་མེད་པའི་ས་བོན་ལ་ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་རིགས་ཞེས་བྱ་ལ། དེ་ཙམ་དུ་ཟད་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ལ་སོགས་པ་ཡང་དེར་ཞེས་པར་བྱའོ། །

སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་ནི་**འདིར་ཐམས་ཅད་ཀྱང་རྟག་ཏུ་རང་བཞིན་གྱིས་ཤིན་ཏུ་ཉེ་བར་ཉོན་མོངས་པ་མེད་པ**་ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་ཅིང་། དེའི་འཛིན་སྟངས་གནས་ལུགས་དང་མཐུན་པར་མ་ཞུགས་པ་དང་། **རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དག་པའི**་ཞེས་སོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྦྱོར་བ་ཤད་པ་དང་། སྦྱིབ་པའི་གཉེན་པོ་རྒྱུའི་རང་བཞིན་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། སྒྲིབ་བཅས་ཀྱི་གང་ཟག་སྒྲིབ་པ་དང་བཅས་པ་བཤད་པ་དང་། གཉེན་པོའི་རྒྱུའི་རང་བཞིན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་**ཆོས་**ལ་**ཡོང་བྲོ**་ཞིང་ཞེ་སྡང་བ་**འདོད་ཆེན**་པ་དང་། གང་ཟག་གི་**བདག་ལྟ**་ཅན་**མུ་སྟེགས**་པ་**དང་**། རང་ཉིད་གཅིག་བུའི་ཆེད་དུ་**འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་འཇིགས**་ནས་སེམས་ཅན་འདོར་འདོད་པ་**ཉན་ཐོས**་དང་སེམས་ཅན་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བ་བདག་གིས་བྱའོ། །སྙམ་པའི་**སེམས་ཅན**་གྱི་**དོན་ལ་ལྟོས**་པ་**མེད་པ**་ཉིད། **རང་བྱུང་རྣམས་ཀྱི**་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཐོབ་པ་ལ་**སྒྲིབ་པ**་རྣམ་པ་**བཞི**འོ། །

རྟེན་གྱི་གང་ཟག་གི་སྒོ་ནས་སོ་སོར་ཕྱེ་བ་ཡིན་གྱི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་དུ་(83b)བགྲོད་པར་བྱེད་པ་ཀུན་གྱིས་འདི་དག་སྤང་བར་བྱ་བ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་སྲིད་པའི་མཐར་ལྷུང་བ་དང་། ཞི་བའི་མཐར་ལྷུང་བ་དང་། མཐའ་གཉི་ག་དང་བྲལ་བ་གསུམ་དུ་ཕྱེ་ནས་མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་ལམ་གཏན་ལ་འབེབས་བྱེད་ཀྱི་ཡན་ལག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཁམས་ཀྱི་དྲི་མ་**དག**་པར་བྱེད་པའི་**རྒྱུ**་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་**ལྷག་པར་མོས་པ་ལ་སོགས་པའི**་རྒྱུའི་**ཆོས་ནི་རྣམ**་པ་**བཞི་ཉིད**་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **མདོར་བསྡུ་ན་སེམས་ཅན་གྱི་ཚོགས་ན། སེམས་ཅན་རྣམ་པ་འདི་གསུམ་ཡོད་དེ། སྲིད་པ་འདོད་པ**་སྲིད་པའི་མཐར་ལྷུང་ཞིང་ཐར་པ་མི་འདོད་པ་**དང་སྲིད་པ་**
**དང་བྲལ་བ་འདོད་པ**་ཞི་བའི་མཐར་ལྷུང་བ་**དང་། དེ་གཉི་ག་མངོན་པར་མི་འདོད་པ**་སྲིད་ཞི་གཉི་གའི་མཐར་མ་ལྷུང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྒྲིབ་པ་དང་ལྡན་པའི་གང་ཟག་བཤད་པ་དང་། དེ་ལ་ཡོད་པའི་སྒྲིབ་པ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། སོ་སོར་བཤད་པ་དང་། དེ་ཐམས་ཅད་ཕུང་པོ་གསུམ་དུ་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། སྲིད་པའི་མཐར་ལྷུང་བ་དང་། ཞི་བའི་མཐར་ལྷུང་བ་དང་། སྲིད་ཞི་གཉི་གའི་མཐར་མ་ལྷུང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་སྲིད་པ་འདོད་པ་ནི་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་རིག་པར་བྱ་སྟེ།** **ཐར་པའི་ལམ་དང་ཞེ་འགྲས་པ**་ཐར་པ་མེད་དོ། །ཞེས་སྐུར་བ་འདེབས་པ་དང་། ཡོད་པར་ཞེས་ཀྱང་རྒྱབ་ཀྱིས་ཕྱོགས་པ་ལོག་སྲིད་ཅན་**ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མི་འདའ་བའི་རིགས་ཀྱི་སེམས་ཅན**་རིགས་ཆད་ཅེས་གྲགས་པ་**འཁོར་བ་ཉིད་འདོད་ཀྱི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ནི**་དོན་དུ་(84a)གཉེར་བ་**མ་ཡིན་པ་གང་དག་ཡིན་པ་དང་།** དེ་ནི་རེ་ཞིག་འཁོར་བ་མཐའ་དག་གིས་ཡིད་འབྱུང་བ་དང་། ཐར་པ་དོན་གཉེར་བསྐྱེད་མི་ནུས་པ་ཡིན་གྱི། རིགས་གཏན་ཆད་དུ་བཤད་པ་དགོངས་པ་ཅན་དུ་འོག་ནས་བསྒྲུབས་པས་སོ། །**དེར་ངེས་པར་ལྷུང་བ་ཆོས་འདི་པ་ཉིད་དེ།** **དེ་དག་ལས་ཁ་ཅིག**་ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་བསླབ་པའི་སྟོད་ཏུ་ང་ཙམ་ཡིན་ཡང་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་རགས་པ་ཙམ་ཡང་རེ་ཞིག་བསྟན་དུ་མི་རུང་ཞིང་ཐེག་པ་དམན་པའི་སྡེ་སྣོད་ལ་ཞེན་ནས། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་བཀའ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་སྐུར་བ་འདེབས་པས་**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྡང་བ་སྟེ།** **གང་གི་དབང་དུ་མཛད་ནས་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས**་འདི་སྐད་ཅེས་**ང་ནི་དེ་དག་གི་སྟོན་པ་མ་ཡིན་ལ་དེ་དག་ཀྱང་ངའི་ཉན་ཐོས་མ་ཡིན་ནོ། །ཤཱ་རིའི་བུ་དེ་དག་ནི།** མ་རིག་པའི་མུན་པ་མཐུག་པོས་བཀབ་པས་**མུན་པ་བས་ཀྱང་ཆེས་མུན་པ**་འབྲས་བུ་སྡུག་བསྔལ་མི་ཟད་པས་བརྒྱུད་མར་མཐར་བར་འགྱུར་བས་མུན་པ་ནས་མུན་པ་**ཆེན་པོར་འགྲོ་བ་མུན་པ་ཆེན་པོ་དང་ལྡན་པའོ་ཞེས་ང་སྨྲའོ་ཞེས་གསུངས་པའོ།།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྦྱོར་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཐབས་མ་ཡིན་པ་ལ་ཞུགས་པ་དང་། ཐབས་ལ་ཞུགས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་ཏེ་གང་ཟག་དང་པོ་ནི་ལྟ་བ་དང་སྤྱོད་པ་གཉི་གའི་སྒོ་ནས་ཆོས་**འདི་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པ་ཙ་ར་ཀ་དང་།** **ཀུན་ཏུ་རྒྱུ་དང་།** **གཅེར་བུ་པ་ལ་སོགས་པ**་ཁ་ཅིག་ཚེ་སྔ་ཕྱིས་བསྡུས་པའི་མངོན་མཐོ་ལ་ཡང་སྐུར་བ་འདེབས་པ་དང་། མངོན་མཐོ་ཁས་(84b)ལེན་ཀྱང་ཐར་པ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པ་སྤྱོད་པ་བ་ལ་སོགས་པ་རྟག་ཆད་དུ་སྨྲ་བ་**རྣམ་པ་དུ་མའི་མུ་སྟེགས་པ་མང་པོ་དང་།**

གང་ཟག་གཉིས་པ་ནི་ཕྱི་རོལ་པ་**དེ་དང་མཐུན་པར་སྤྱོད་པ་ཆོས་འདི་པ་ཉིད་ལ་དད་པ་ཡོད་ཀྱང**་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལ་ཉེས་པར་གཟུང་བ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་**འཛིན་པ་སྟེ་དེ་དག་ཀྱང་གང་ཞེ་ན་འདི་ལྟ་སྟེ་དོན་དམ་པ་ལ་མི་མོས་པ**་གཞན་སྡེས་བཏགས་པ་ལྟར་ཕུང་པོའི་ཚོགས་པ་དང་རྒྱུན་གང་ལ་ཡང་བཏགས་པ་མ་ཡིན་པར་རྫས་སུ་ཡོད་པའི་**གང་ཟག་ཏུ་ལྟ་བ**་གང་ཟག་གི་བདག་གྲུབ་མཐའ་ཁས་ལེན་པའི་གནས་མ་བུ་པའི་སྡེ་པ་ཁ་ཅིག་ལྟ་བུ་**སྟེ།** སྔར་གོང་དུ་བཤད་པའི་ཆོས་འདི་བ་དང་གང་ཟག་གི་བདག་ཁས་ལེན་པར་འདྲ་ཡང་སྔ་མ་ཐར་པ་ལ་དོན་གཉེར་མེད་ཅིང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྡང་བ་ཡིན་ལ། ཕྱི་མ་འདི་ཐར་པ་ཙམ་ལ་དོན་གཉེར་ཡོད་ཅིང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྐུར་བ་མི་འདེབས་པ་ཁ་ཅིག་གོ་གནས་མ་བུ་པའི་སྡེ་པ་ལ་ཡང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མདོ་སྡེ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པ་དང་མི་འདེབས་པ་གཉིས་སུ་ཡོད་ལ། ཁ་ཆེ་བྱེ་བྲག་ཏུ་སྨྲ་བ་སོགས་ལ་ཡང་གཉིས་སུ་ཡོད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །ལུང་དང་སྦྱར་བ་ནི། **གང་ལ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་མོས་པ་མེད་པ་ནི་མུ་སྟེགས་པ་དག་དང་ཁྱད་མེད་པ་ཡིན་ནོ་ཞེས་གསུངས་པ**་སྟེ་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་རགས་པ་ཙམ་ཡང་རེ་ཞིག་རྣ་བར་མི་འོང་བར་ཁྱད་པར་མེད་པ་ལ་དགོངས་པའོ། །

ཁ་ཅིག །ཚད་མ་སྡེ་བདུན་གྱི་དགོངས་པར་བྲུས་ནས་ཡོད་པ་ཙམ་ལ་མི་རྟག་པས་ཁྱབ་པར་འདོད་པ་ནི། ལྟ་བ་ངན་པ་འདི་དག་གི་བག་ཆགས་(85a)འཇོག་པས་ཕྱུང་བྲོལ

ཆེན་པོ་བསྐྱེད་པ་སྟེ། འདི་ལྟར། དེ་སྐད་སྨྲ་བ་དེ་ནི། མཁས་པ་ལ་གྲགས་པའི་རྟག་པ་འཛིན་པ་རྣམ་པར་བཅད་པ་ཚད་མས་གྲུབ་པའི་རྣམ་གཞག་ལེགས་པར་མི་ཤེས་ཤིང་། དེ་ལ་མི་མོས་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལྟ་ན། གང་ཟག་གི་བདག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་གྱི་མེད་པར་དགག་པ་བདག་མེད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་རྟོགས་བྱ་ཚད་མས་གྲུབ་པའི་རྣམ་གཞག་ལ་ཡང་བདག་མེད་པའི་དོན་མ་ཡིན་པའི་བསྐུར་བ་འདེབས་པར་འགྱུར་བས། གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ཀུན་བཏགས་ལ་བབ་ཆགས་མཐུག་པོ་འཇོག་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

གང་ཟག་གསུམ་པ་ནི། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མཐར་ཐུག་པ་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་བཞིན་དུ་ཁོང་དུ་ཆུད་དོ་སྙམ་པའི་**མངོན་པའི་ང་རྒྱལ་ཅན་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་ལྟ་བ་**སྟོང་ཉིད་ལ་བདེན་པར་ཞེན་པ་སྟེ། **འདི་ལ་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་ལྟ་བ་གང་དག་དེའི་རྣམ་པར་ཐར་པའི་སྒོ་ལ་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་དུ་ལྟ་བར་འགྱུར་**བའོ། །རྣམ་པར་ཐར་པ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཐོབ་པའི་སྒོའམ་ཐབས་ནི། སྟོང་པ་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཡིན་ན། སྟོང་པ་ཉིད་ལ་ཡང་བདེན་པར་ཞེན་པ་རེ་ཤིག་གསོར་མི་རུང་བའི་ལྟ་བ་ཅན་དུ་བཤད་པ་སྟེ། དེ་ནི་གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་ཀྱིས་སྟོང་པ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མཐར་ཐུག་པ་དང་། དེ་ཡང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་བདེན་གྲུབ་ཏུ་ཞལ་གྱིས་བཞེས་པ་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་ལ་མངོན་པར་མངོན་ཞིང་། དེ་ལྟར་ཇེ་རི་ན་པོ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཉིད་བཞེད་དོ། །གཞན་དུ་ན་འོག་ནས་ཕུང་པོ་གསུམ་དུ་བསྡུས་པ་གང་གི་ཡང་(85b)ནང་དུ་མ་འདུས་པར་ཐལ་བར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་བདེན་གྲུབ་ཀྱི་ཚད་དུ་བྱས་ནས་དེ་ཚད་མས་ཁེགས་པའི་རྣམ་གཞག་འཇོག་ཤེས་པ་ལ་ནི་བཀག་པ་བདེན་འཛིན་གྱི་ཉེས་པ་འདི་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། སྤྱོད་འཇུག་ལས། བཅད་བྱ་རྣམ་པར་བཅད་བྱས་ན། །རྣམ་དཔྱོད་ལ་ནི་བརྟེན་ཡོད་མིན། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར། སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་ལ་ནི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་ཟིན་པའི་ཚེ། བཀག་པ་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་ཞེན་པའི་གཞི་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་དགག་བྱ་རགས་པ་ཙམ་བཀག་པའི་སྟོང་ཉིད་ཁས་ལེན་པ་ལ་བཀག་པ་བདེན་གྲུབ་ལ་གྲུབ་མཐའ་འཆའ་བའི་ཉེས་པ་གནས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཡང་སྟོང་ཉིད་རགས་པ་ལ་བདེན་ཞེན་དྲག་པོ་ཡོད་པ་དེ་སྲིད་དུ་གསོར་མི་རུང་ཡིན་གྱི། གཞན་དུ་ནི་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་རྣམས་ཀྱི་ལྟ་བ་ནི་དབུ་མ་པའི་སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་རྟོགས་པའི་རྒྱུད་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་ཐབས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

ཐབས་མ་ཡིན་པ་ལ་ཞུགས་པའི་དོན་ནི། སྤྱོད་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་ཉམས་སུ་ལེན་པ་ཡོད་ཀྱང་སྟོང་ཉིད་ཀྱི་ལྟ་བ་མཐར་ཐུག་པའི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་སྟོང་པ་ཉིད་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ལ་ཞེན་ནས་གྲུབ་མཐའ་འཆའ་བའི་ཚ་ནས་རྣམ་པར་བཞག་པ་ཡིན་གྱི། སེམས་ཙམ་པའི་ལྟ་བ་ཐར་པ་ཐོབ་པའི་གེགས་བྱེད་དུ་འདོད་པ་ནི་ས་དང་ལམ་ཀྱི་རིགས་པ་ལ་མི་མཁས་པའི་ལོག་ལྟ་ཆེན་པོར་ཤེས་པར་གྱིས་ཤིག །ལུང་དང་སྦྱར་བ་ནི། **གང་གི་དབང་དུ་མཛད་ནས་**འོད་སྲུང་གིས་ཞུས་པའི་མདོ་ལས། **འོད་སྲུང་གང་ཟག་ཏུ་ལྟ་བ་རི་རབ་ཙམ་ནི་བླའི། མངོན་པའི་ང་རྒྱལ་ཅན་སྟོང་པ(86a)ཉིད་དུ་ལྟ་བ་ནི་དེ་ལྟ་མ་ཡིན་ནོ། །**ཞེས་གསུངས་པའོ། །

གང་ཟག་གི་བདག་འཛིན་ལྷན་སྐྱེས་ཙམ་ཡོད་ཀྱང་དེ་ལྟ་བ་མཐར་ཐུག་དང་། གང་ཟག་གི་བདག་སྟོང་ཉིད་མཐར་ཐུག་ཏུ་ཁས་མི་ལེན་ལ་གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་ཀྱིས་སྟོང་བ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མཐར་ཐུག་ཏུ་ཞལ་གྱིས་བཞེས་པས་ལྷན་སྐྱེས་ཀྱི་སྟེང་དུ་ཀུན་བཏགས་དང་བཅས་པས་སྦྱང་དཀའ་བའི་དོན་ཏོ། །འགྲེལ་པ་འདི་རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱི་ལུགས་སྟོན་པར་འཆད་པ་ནི་འཐད་པར་མི་སེམས་ཏེ། ལུང་འདི་སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་སེམས་ཙམ་པའི་རིགས་ཅན་ཁ་ཅིག་རྗེས་སུ་བཟུང་བའི་ཆེད་དུ། རྣམ་པར་རིག་པ་ཙམ་གྱི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་ཕྱེ་ནས་རྒྱས་པར་སྟོན་པར་བྱེད་པ་བྱུང་སར་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པའི་ཆོས་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པར་ཞལ་གྱིས་བཞེས་པ་ངོ་བོ་ཉིད་མེད་པར་སྨྲ་བ་ལ་གནོད་བྱེད་དུ་དྲངས་ལ། འདིར་ནི་སྟོང་ཉིད་བདེན་གྲུབ་ཏུ་འདོད་པ་ལ་གནོད་བྱེད་དུ་དྲངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །འདིས་ནི་ཉན་ཐོས་སྡེ་པ་ཡང་བསྡུས་སོད་ཀྱི་དེ་འབའ་ཞིག་ཏུ་ཟད་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་སྐབས་འདི་གང་དུ་ཡང་མ་བསྟན་པར་ཐལ་བར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་ཐབས་ལ་ཞུགས་པ་ལ་ཡང་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ་དང་མཐུན་པ།** གང་ཟག་དང་ཆོས་ལ་བདག་མེད་པའི་སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་ཤིན་དུ་ཚུད་ཅིང །མཐོང་ལམ་ཐོབ་ནས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་**ཡང་དག་པ་ངེས་པ་ཉིད་དུ་ཞུགས་པ་དང་།** སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཚུལ་དེ་དང་འདྲ་བར་**རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ**(86b)**དང་མཐུན་པའོ།** །འདིས་ཀྱང་ཉན་རང་གཉི་ག་ལ་བདག་མེད་གཉིས་ཕྲ་མོ་ཤིན་དུ་ཆུད་པ་ཡོད་པར་བསྟན་ཏེ། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མ་རྟོགས་པར་དངོས་པོ་བདེན་གྲུབ་དང་སྟོང་ཉིད་བདེན་གྲུབ་ཞལ་གྱིས་བཞེས་པ་ལྟ་བའི་སྒོ་ནས་ཐབས་མ་ཡིན་པ་ལ་ཞུགས་པར་གོང་དུ་བསྟན་ཟིན་པའི་ཕྱིར་དང་། ཐབས་དང་ཐབས་མ་ཡིན་པ་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པའི་ཐབས་སྤྱོད་པ་དང་སྤྱོད་པའི་རྟེན་ཐེག་ཆེན་སེམས་བསྐྱེད་ཀྱིས་འབྱེད་ན་ནི། ཉན་རང་གཉིས་ཀྱང་ཐབས་མ་ཡིན་པ་ལ་ཞུགས་པར་སྨྲད་རིགས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་ཐར་པ་དང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་གང་ཐོབ་པར་བྱེད་ཀྱང་ལྟ་བའི་སྒོ་ནས་ཐབས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་པ་ནི། སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་ཤིན་དུ་ཆུད་པ་ལས་གཞན་མེད་ལ། དེ་ཉན་རང་འཕགས་པ་རྣམས་ལ་ཡོད་ཀྱང་ཉན་རང་གི་རིགས་ཙམ་ ལ་ངེས་པ་མེད་པ་ནི། སྔར་བསྟན་ཅིང་འོག་ཏུ་ཡང་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.3.

གསུམ་པ་ནི། ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་དང་། སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་ཙམ་ཆད་པ་ལས་ཐོབ་པའི་ཀླུང་འདས་**དེ་གཉི་ག་ཡང་མངོན་པར་མི་འདོད་པ་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་ཡང་དག་པར་གནས་པ**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་སྤྱི་སྤྱོད་ཀྱི་གདུལ་བྱ་ལ་གཙོ་བོ་དང་ཟླ་བ་གཉིས་ལས་ཕྱི་མ་ནི་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་རྣམས་ཀྱང་འགྱུར་ལ། སྔ་མ་ནི་**མཆོག་ཏུ་དབང་པོ་རྣོན་པོའི་སེམས་ཅན**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལྟ་སྤྱོད་གཉི་ག་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་ཉམས་སུ་ལེན་པ་སྟེ། **གང་དག་འདོད་ཆེན་པ་བཞིན་དུ**ཞེས་ཏེ། **དོན་ཀྱང་འཁོར་བ་དང་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་མཉམ་པ་ཉིད་ཐོབ་པའི་ལམ་དུ་ཞུགས་པ་སྟེ།** དེ་དག་ནི་བསམ་པ་རྣམ་པར་དག་པ་**མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་བརྟེན་པའི་བསམ**(87a)**པ་ཅན**སྦྱོར་བ་ཡོངས་སུ་དག་པ་**ཉེ་བར་ཉོན་མོངས་པ་མེད་པའི**སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་**འཁོར་བ་ལ་བརྟེན་པའི་སྦྱོར་བ་ཅན**སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་འདོད་ཀྱི་**སྙིང་རྗེ་དང་**སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བ་དེ་བདག་གིས་བྱའོ། །སྙམ་པའི་**ལྷག་པའི་བསམ་པ་བརྟན་**པོས་**རབ་ཏུ་གནས་པ**ཐེག་ཆེན་སེམས་བསྐྱེད་སྐྱེ་བའི་གཞི་དང་། **རྒྱ་བ་ཡོངས་སུ་དག་པར་གྱུར་པ་ཡིན་ནོ།** །དེ་ནི་སྲིད་པའི་མཐའ་དང་ཞི་བའི་མཐའ་གཉིས་ཀ་འགོག་བྱེད་ཀྱི་ལམ་རྟོགས་པར་ཉམས་སུ་ལེན་པའི་དབུ་མ་པ་ཆེན་པོ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་སེམས་ཅན་གང་དག**ཅེས་ཏེ། གོ་བར་ཟད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་ཡང་དག་པར་རབ་ཏུ་གནས་པའི་སེམས་ཅན་སྒྲིབ་པ**རང་བཞིན་གྱིས་**མེད་པར་རྟོགས་པ་དེ་མ་གཏོགས་པར**ཞེས་པ་ནས། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཐབས་ཀྱི་ཆ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་དང་བཅས་པའི་ཚུལ་གྱིས་མི་རྟོགས་པ་དང་རེ་ཤིག་མངོན་དུ་བྱེད་པར་མི་འགྱུར་བའི་སྒྲིབ་པ་འདི་བཞི་ཡང་དག་པར་གནས་སོ།** །འདིས་ཀྱང་ཉན་རང་ལ་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པ་མེད་པའི་ཚུལ་སྒྲིར་བསྟན་པ་མ་ཡིན་པ་ནི་འོག་ནས་ནམ་མཁའ་མཛོད་ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་བསྒོམ་པ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་པས་ཤེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **བཞི་གང་ཞེ་ན། འདི་ལྟ་སྟེ། གང་གི་གཙོ་བོར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་མོས་པ་སྨོད་པ་ནི། འདོད་ཆེན་པ་རྣམས**(87b)**ཀྱི་**

**སྒྲིབ་པ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྤྱོད་པ་**དེའི་གཉེན་པོ་ཡིན་ལ་**གང་གི་གཉེན་པོར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བསྒོམ་པ་ནི། གཞན་ལ་སྡིགས་བྱེད་རྣམས་ཀྱི་སྒྲིབ་པ་ཆོས་རྣམས་ལ་བདག་ཏུ་ལྟ་བ་དེའི་གཉེན་པོ་ཡིན་ནོ། །གང་གི་གཉེན་པོར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ནམ་མཁའ་མཛོད་ལ་སོགས་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་བསྒོམ་པ་ནི། འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་གྱིས་འཇིགས་པ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་ཐེག་པ་བ་རྣམས་ཀྱི་སྒྲིབ་པ་འཁོར་བ་ལ་སྡུག་བསྔལ་བར་རབ་ཏུ་འདུ་ཤེས་ཤིང་**སེམས་ཅན་རྣམས་ཡོངས་མེད་དུ་འདོར་བ་དེའི་གཉེན་པོ་དང་། **གང་གི་གཉེན་པོར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམ་པ་ནི། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐེག་པ་བ་རྣམས་ཀྱི་སྒྲིབ་པ་**སེམས་ཅན་རྣམས་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བ་དེ་བདག་གིས་བྱའོ། །སྙམ་པའི་ཁུར་མི་འཛིན་པས་**སེམས་ཅན་གྱི་དོན་ལ་རྒྱབ་ཀྱིས་ཕྱོགས་ཤིང་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་ལ་མི་ལྟོས་པ་ཉིད་དོ།** །སྒྲིབ་པ་རེ་དང་གཉེན་པོ་རེ་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ནི། **གང་གི་གཉེན་པོར་**ཞེས་སོ། །དོན་བསྡུ་ན་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་རྒྱ་འབྲས་ལ་མོས་པ་རྒྱ་ཆེན་པོ་སྔོན་དུ་བཏང་ནས་དེའི་རྗེས་སུ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམས་ནས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་དེ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ཞི་གནས་དང་ལྷག་མཐོང་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་བསྒོམ་པ་ནི་གཉེན་པོའི་ལུས་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.
གཉིས་པ་སྒྲིབ་པའི་གཉེན་པོ་རྒྱུའི་རང་བཞིན་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། གཙང་བ་ལ་སོགས་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་**རྣམ་པར་དག་པ**(88a)**བཞི་འགྲུབ་པའི་རྒྱུ་བཞི་པོ་འདི་དག་དང་ལྡན་པ་ནི་སྲས་དང་པོ་ལ་སོགས་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རིགས་སུ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་པོའི་སྲས་སུ་འགྱུར་རོ། །ཇི་ལྟར་ཞེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཐེག་པ་མཆོག་གི་རྒྱུ་འབྲས་ལ་མོས་པ**་ནི་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བའི་རྒྱལ་པོའི་སྲས་བསྐྱེད་པའི་**ས་བོན**་ལྟ་བུ་ཡིན་ལ། ཐབས་ཀྱི་ཆ་རྒྱ་ཆེན་པོས་བརྒྱན་པའི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་**ཤེས་རབ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་བསྐྱེད་པའི་མ་དང་**འདྲ་བ་དང་། མ་ནི་ཤེས་རབ་ཞེ་ནི་ཐབས། ཞེས་བཤད་པ་ལྟར་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ནི་ཐེག་པ་གསུམ་གའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཐུན་མོང་བའི་རྒྱུ་ཡིན་པས་མ་ལྟ་བུ་དང་། ཐབས་ནི་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་རྒྱུ་ཡིན་པས་ཕ་ལྟ་བུར་རྣམ་པར་བཞག་གོ །ནམ་མཁའ་མཛོད་ལ་སོགས་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱིས་བསྡུས་པའི་**བསམ་གཏན་གྱི་བདེ་བའི་མངལ་ན་གནས་པ**་དང་། **སྙིང་རྗེའི་མ་མ་ཅན**་ཏེ་ཐོག་མཐའ་བར་གསུམ་དུ་གལ་ཆེ་བའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས་ལེགས་པར་བསྐྱངས་པའི་སྐྱེས་བུ་**གང་ཡིན་པ་དེ་དག་ཐུབ་པའི་རྗེས་སུ**་སྐྱེས་པའི་**སྲས**་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །འདིར་བསྟན་པའི་མོས་པ་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་རྒྱུ་འབྲས་ལ་དད་བའི་དད་པ་དང་། འདོད་པའི་དད་པ་དང་། ཡིད་ཆེས་པའི་དད་པ་ལས་ཕྱི་མ་ཡིན་ཏེ། དད་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྩ་བར་ཤེས་པའི་ཆེད་དུ་ཡིན་នོ། །དད་པ་འདུན་པའི་རྟེན་བྱེད་པའི་ལས་ཅན་ཡིན་པས་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས་རྒྱ་བྲིས་པའི་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ལ་དོན་གཉེར་གྱི་འདུན་པ་འདྲེན་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ལ། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྒྱ་ལ་དོན་གཉེར་གྱི་(88b)འདུན་པ་འདྲེན་པར་བྱེད་ཅིང་། དེ་ནས་རིམ་གྱིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ཉམས་སུ་བླངས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་སྔར་བཤད་པའི་སྒྲིབ་པ་དེ་བཞི་འཇོམས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་འབྲས་བུ་དང་ལས་ཀྱི་དོན་བཤད་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། འབྲས་བུ་བསྟན་པ་དང་། བྱེད་ལས་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **གཙང་**བ་དང་། **བདག་**དམ་པ་དང་། **བདེ་**བ་དང་། **རྟག་པ་ཉིད་ཀྱི་ཡོན་ཏན་**གྱི་**ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་**མཐར་ཐུག་པ་ནི། **འབྲས་**བུའོ། །རྒྱས་པར་འོག་ཏུ་འཆད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། རིགས་དང་ལྡན་པའི་བྱེད་ལས་དང་ཆེ་བ་ནི། འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་བ་རྣག་མི་བཟོད་པ་ཁོང་དུ་ཆུད་ནས་འཁོར་བའི་**སྡུག་བསྔལ་གྱིས་ཡིད་འབྱུང་**ཞིང་ **ཞི་**བ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་**ཐོབ་པར་འདུན་པ་**དང་། ཐོབ་པར་གྱུར་ཅིག་སྙམ་དུ་**སྨོན་པའི་ལས་ཅན་ནོ།** །དེ་འདྲའི་བློ་སྐྱེ་བ་ན་རིགས་ཡོད་པའི་བྱེད་ལས་སུ་ཤེས་པར་བྱ། སྔ་འོག་ཏུ་རྗེས་སུ་འགྲོ་ལྡོག་གི་སྒོ་ནས་སྒྲུབ་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། འབྲས་བུའི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། ལས་ཀྱི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། གཉེན་པོ་བཞིས་ཐོབ་པའི་འབྲས་བུའི་མཚན་ཉིད་སྤྱིར་བཤད་པ་དང་། འབྲས་བུ་བཞིའི་མཚན་ཉིད་སོ་སོར་བཤད་པ་དང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རྒྱུད་ཀྱི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་དང་སྙིང་རྗེ་ཆོས་སྐུའི་རྒྱུ་བར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས(89a)ལ་མོས་པ་ལ་སོགས་པ་**འདི་དག་གི་འབྲས་**བུ་**ནི་མདོར་བསྡུ་ན་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་རྣམ་པ་བཞི་ལས་ལྡོག་པའི་གཉེན་པོ་**བཞིས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་བཞི་སྤངས་པས་**རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་**ཉིད་འབྲས་བུ་བཞིར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **མོས་པ་ལ་སོགས**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཕྱིན་ཅི་ལོག་དང་དེ་གཉེན་པོས་སྤངས་པའི་འབྲས་བུ་བཤད་པ་དང་། རྒྱུ་འབྲས་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པ་དང་། གང་ཟག་གསུམ་གྱིས་ཆོས་སྐུ་ཐོབ་པའི་གེགས་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། ཀུན་རྫོབ་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ལ་ལྟོས་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་དང་། དོན་དམ་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་ལ་ལྟོས་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་དང་། དེ་སྤངས་པའི་འབྲས་བུའི་དབྱེ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་གང་ཞིག་གཟུགས་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ**ཞེས་པ་ནས། **རྣམ་པ་བཞི་ཞེས་བརྗོད་ལ**ཞེས་སོ། །འདི་དག་ནི་གྲུབ་མཐས་བློ་མ་སྒྱུར་བ་རྣམས་ལ་ཡང་ཡོད་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་སྟེ། སྡུག་བསྔལ་གྱི་བདེན་པའི་ཀུན་རྫོབ་པའི་གནས་ལུགས་ལ་ཡང་ལོག་པར་ཞུགས་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་རྣམ་པ་བཞིའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **འདི་ལས་ལྡོག་པས་ནི**ཞེས་པ་ནས། **འདི་ནི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་རྣམ་པ་བཞི་ལས་ལྡོག་པའོ། །དེ་ལྟར་རྟག་པ་ལ་སོགས་པའི་མཚན་ཉིད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་དབང་དུ་བྱས་ཏེ་འདིར་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་བརྗོད་དོ། །**ཞེས་སོ། །

ཕུང་པོ་མི་(89b)རྟག་སོགས་སུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ནི་ཕུང་པོ་རྟག་པ་སོགས་སུ་འཛིན་པའི་བློ་དང་དམིགས་ཡུལ་གཅིག་ལ་དམིགས་ནས་འཛིན་སྟངས་དངོས་སུ་འགལ་ཞིང་། སྔ་མའི་འཛིན་སྟངས་ཕུང་པོ་ཀུན་རྫོབ་པའི་གནས་ཚོད་དང་མཐུན་པར་ཞུགས་པས་རྟག་སོགས་སུ་འཛིན་པའི་དངོས་ཀྱི་གཉེན་པོ་ཡིན་ལ། ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལ་ལྟོས་ཏེ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་བཞག་པ་ནི་ཕུང་པོ་མི་རྟག་པ་སོགས་བདེན་པར་འཛིན་པའི་བདེན་འཛིན་ལ་བཞེད་པ་ཡིན་གྱི། ཕུང་བ་མི་རྟག་པར་འཛིན་པ་སོགས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གཞན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པའི་ལོག་ཤེས་སུ་འདོད་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པའི་ཆད་པར་ལྟ་བ་སྟེ། ཕུང་པོ་མི་རྟག་པར་ཡང་གཟུང་དུ་མི་རུང་སྟེ་དེ་ལྟར་འཛིན་པ་ཐར་པའི་གེགས་བྱེད་དུ་འདོད་པ་ནི། ཆོས་གང་ཡང་ཡོད་མེད་དང་ཡིན་མིན་གང་དུ་ཡང་གཟུང་དུ་མི་རུང་བར་འདོད་པ་རྒྱ་ནག་གི་མཁན་པོ་ཧྭ་ཤང་གི་ལུགས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དེའི་ལྟར་ན། ཕྱིན་ཅི་ལོག་པ་དང་མ་ལོག་པའི་རྣམ་དབྱེ་གང་ཡང་བྱར་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །བདག་མེད་པ་བདེན་པར་འཛིན་པ་ཡང་རགས་པའི་བདག་མེད་བདེན་པར་འཛིན་པ་ཡིན་གྱི།ཕྲ་བའི་བདག་མེད་ཚད་མས་རྟོགས་ཟིན་མ་བརྗོད་ན་དེ་འདྲའི་བདག་བཀག་པའི་བཀག་པ་བདེན་གྲུབ་ལ་གྲུབ་མཐའ་འཆར་བས་མི་སྲིད་

པའི་ཕྱིར་རོ། །

གལ་ཏེ་དགག་བྱ་ཕྲ་མོ་བཀག་པའི་བདག་མེད་བདེན་པར་འཛིན་པའི་བློ་མངོན་གྱུར་དུ་སྐྱེན་ལྷན་སྐྱེས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དེ་ནི་མི་རིགས་ཏེ། བདེན་པར་ཞེན་པའི་གཞི་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་འཁོར་བར་མ་འདྲིས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན། སྐྱོན་མེད་དེ། བདེན་པར་ཞེན་པའི་གཞི་(90a) ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་འབྲས་བུ་དང་བཅས་པ་འཁོར་བ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་འདྲིས་པར་མ་གྱུར་ཀྱང་། རིགས་པའི་དཔྱད་པ་ལ་མི་ལྟོས་པར་དེ་ལ་དམིགས་ནས་བདེན་ཞེན་སྐྱེ་བ་ལྷན་སྐྱེས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །གཞན་དུ་ན་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་ནས་གསུངས་པའི་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་སྒོམ་སྤངས་གཟུང་འཛིན་གྱི་རྣམ་པར་རྟོག་པ་དུ་མ་གསུངས་པ་བཞག་ཏུ་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.3.
གསུམ་པ་ནི། **གང་གི་གཉེན་པོར**་ཞེས་སོ། །འདི་དག་གི་དོན་ནི་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། རྟག་སོགས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་བཞི་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། མི་རྟག་སོགས་བཞི་བདེན་པར་ཞེན་པ་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། གཉེན་པོ་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། མཚམས་སྦྱར་བ་ནི། **གཞུང་འདི་ཡང**་ཞེས་སོ། །**བཅོམ་ལྡན་འདས**་ཞེས་ཏེ། སྟོང་པ་ཉིད་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་ལ་ལྟོས་མི་དགོས་པར་ཐ་སྙད་པའི་ཚད་མས་ཀྱང་ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་རྣམ་པ་བཞིའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **བཅོམ་ལྡན་འདས་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཐམས་ཅད་ཀྱང་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཡེ་ཤེས**་ཀྱི་རང་སྟོབས་**ཀྱིས་སྔར་མ་མཐོང་བ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཡུལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ**་བདེན་པའི་སྤྲོས་པ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་ལ་བདེན་པར་ཞེན་པས་**ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་གྱུར་པའོ**། །སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་པའི་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཅན་མི་རྟག་པ་དང་རགས་པའི་བདག་མེད་སོགས་རྟོགས་པ་དེ་དག་ལ་བདེན་པར་ཞེན་པ་དང་། ཉན་རང་འཕགས་པ་སྟོང་ཉིད་ཕྲ་མོ་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་(90b)ཀྱང་། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་དབང་པོ་རྣོན་པོ་ལྟར་རང་སྟོབས་ཀྱིས་རྟོགས་པ་མ་ཡིན་པ་དང་། མི་རྟག་པ་སོགས་བདེན་པར་འཛིན་པ་ལྷན་སྐྱེས་མངོན་གྱུར་དང་བཅས་པས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་གྱུར་པ་ཡིན་ལ། ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བསྒོམ་པ་མེད་པས། འབྲས་བུ་བདག་དམ་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཐོབ་པའི་གཉེན་པོ་མ་ཚང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.3.
གསུམ་པ་ནི། **བཅོམ་ལྡན་འདས**་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་གང་དག་སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་ཀྱི་གཉེན་པོ་ཐོབ་པས་**རྟག་པར་འདུ་ཤེས་པ**། ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་སྤང་བྱར་འདུ་ཤེས་ཤིང་། དེའི་གཉེན་པོ་བསྒོམས་པས་**བདེ་བར་འདུ་ཤེས་པ**། གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་གི་སྤྲོས་པ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་ཆོས་ཀྱི་གནས་ལུགས་དང་རང་བཞིན་མཐར་ཐུག་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་པས་**བདག་ཏུ་འདུ་ཤེས་པ**་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་སྒོ་གསུམ་གྱི་བག་ཆགས་སྤང་བྱར་འདུ་ཤེས་པས་**གཙང་བར་འདུ་ཤེས་པའི་སེམས་ཅན**་ཞེས་སོ། །

རྟག་པར་འདུ་ཤེས་པ་ལ་སོགས་པ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་གོང་དུ་བཤད་པ་མ་ཡིན་ནམ་ཅེའི་ཕྱིར་དེ་ལྟར་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་རྒྱལ་བའི་སྲས་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་མིང་མཚུངས་ཀྱང་དོན་མི་མཚུངས་པ་ནི། བཅོམ་ལྡན་འདས་**སེམས་ཅན་དེ་དག་ནི**་ཞེས་པ་ནས། **ཐུགས་ཀྱི་སྲས་ལགས་སོ་ཞེས་རྒྱས་པར**་རོ། །ཞེས་པའི་བར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་རྒྱུ་འབྲས་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པ་ལ་གཉིས། སོ་སོར་བཤད་པ་དང་། བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དེན་བསྡུ་བའོ། །(91a)

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་ཡོན་ཏན་གྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་འདི་བཞི་ནི**་མོས་པ་དང་། ཤེས་རབ་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དང་བཅས་པའི་**རྒྱུ་**བཞིའི་**རིམ་གྱིས**་བཤད་མ་ཐག་པའི་འབྲས་བུའི་**གོ་རིམ་ལས་ལྡོག་སྟེ་རིག་པར་བྱའོ**། །དེའི་དོན་ནི། བཤད་མ་ཐག་པའི་མདོ་ལས། ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ། བདེ་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ། བདག་གི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ། གཙང་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའོ་ཞེས་བཤད་པའི་གོ་རིམ་ལས་ལྡོག་ནས་རྒྱུའི་གོ་རིམ་དང་མཐུན་པར་འོག་ནས་འཆད་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་བཞི། གཙང་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་མོས་པའི་རྒྱུ་དང་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པ་དང་། བདག་དམ་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཤེར་ཕྱིན་སྒོམ་པའི་འབྲས་བུར་བསྟན་པ་དང་། བདེ་བ་དམ་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བསམ་གཏན་གྱི་ཕར་ཕྱིན་སྒོམ་པའི་འབྲས་བུར་བསྟན་པ་དང་། རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་སྒོམ་པའི་འབྲས་བུར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྡང་བ**་འཁོར་བ་འབབ་ཞིག་འདོད་པའི་**འདོད་ཆེན་པ་རྣམས་ཀྱི་མི་གཙང་བའི་འཁོར་བ་ལ་མངོན་པར་དགའ་བ་ལས་ལྡོག་ནས**་ཞེས་ཏེ། སྒྲིབ་པ་དང་། སྒྲིབ་ལྡན་གྱི་གང་ཟག་དང་སྒྲིབ་པའི་གཉེན་པོ་དང་། དེ་སྒོམ་པའི་འབྲས་བུ་བཞི་བཞིའི་སྒོ་ནས་བཤད་པར་རིགས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། བདག་དམ་པའི་དོན་ཞྱི་བྲག་ཏུ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཉེ་བར་ལེན་པའི་ཕུང་པོ་ལྔ་པོ་དག་ལ**་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་**བདག་ཏུ**(91b)**ལྟ་བ་གཞན་མུ་སྟེགས་པ་དག་གིས་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་བདག་ཏུ་འཛིན་པ་ལ་མངོན་པར་དགའ་བ་ལས་ལྡོག་ནས**་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པར་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པའི་**ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བསྒོམ་པ་ལས་ནི་འབྲས་བུ**་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་གི་སྤྲོས་པ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པའི་དོན་དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**བདག་དམ་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཐོབ་པར་ལྟའོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **འདི་ལྟར་མུ་སྟེགས་པ་གཞན་ཐམས་ཅད་ནི་གཟུགས་ལ་སོགས་པ**་བདེན་གྲུབ་དང་། གང་ཟག་བདེན་གྲུབ་དང་། རང་དབང་དུ་གྲུབ་པ་**དེའི་རང་བཞིན་མ་ཡིན་པའི་དངོས་པོ**་བདེན་གྲུབ་ཀྱི་**བདག་ཏུ་ཁས་ལེན་པ་ལ་དེ་དག་གིས་ཇི་ལྟར**་བདག་ཏུ་**གཟུང་བའི་དངོས་པོ་དེ་ཡང**་ཇི་ལྟར་གཟུང་བ་ལྟར་**བདག་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་བསླུ་བ་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་དུས་ཐམས་ཅད་དུ**་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་**བདག་མེད་དོ།** །**དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ནི་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་གྱི་ཡེ་ཤེས**་ཇི་ལྟ་བ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་**ཀྱིས་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདག་མེད་པ་དམ་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བརྙེས་པ**་ཇི་ལྟ་བ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་**དེས་ཇི་ལྟར་གཟིགས་པའི་བདག་མེད་པ་དེ་ཡང**་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་**བདག**་ཞེས་བྱ་བ་**ཡོད་པ་མ་ཡིན་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས**་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་མཉམ་གཞག་གིས་ཇི་ལྟར་གཟིགས་པ་ལྟར་དངོས་པོའི་གནས་ལུགས་སུ་གྱུར་པ་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་རང་བཞིན་དེར་གྲུབ་པས་**མི་སླུ་བ་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་དུས་ཐམས་ཅད་དུ**་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་གནས་ལུགས་དང་རང་བཞིན་དང་**བདག་ཉིད་དུ་འདོད་དོ།** ། གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་**བདག་མེད་པ**(92a)**ཉིད**་འདིར་**བདག་ཏུ་བྱས་པ་སྟེ**་བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་དངོས་ཀྱི་བདག་ནི་ཞེས་བྱ་ལ་མི་སྲིད་པར་ཞེས་པར་བྱའོ། །**ཇི་སྐད་དུ།** མདོ་ལས་གནས་བྱའི་ཆོས་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ཡོད་ན་དམིགས་སུ་རུང་བ་ལས་བདེན་གྲུབ་འགའ་ལ་ཡང་**མི་གནས་པའི་ཚུལ་གྱིས**་བདེན་སྟོང་སྤྲོས་བྲལ་ལ་**གནས་པ་ཞེས་གསུངས་པ་ལྟ་བུའོ།** །

འདིར་ནི་བདག་དམ་པའི་མཚན་གཞི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཇི་ལྟ་བ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཟིགས་པའི་བདག་མེད་ལ་གསལ་བར་བཤད་བཞིན་དུ་བདག་དམ་པའི་མཚན་གཞི་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་དུ་ཟད་པ་མིན་པའི་བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་དངོས་ལ་འདོད་པ་ནི་རང་ཉིད་གཞན་སྟོང་གི་ལྟ་བ་ལ་གོམས་པ་ཤུགས་ཆེས་པས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གི་བདག་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པ་ལ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་རྟོགས་པར་འདོད་པ་བསྣན་བཙོས་འདི་རྒྱ་འགྲེལ་གྱི་དགག་བྱ་གཙོ་བོར་ཤེས་པར་བྱའོ། །རྒྱ་འགྲེལ་འདི་དག་ལྟ་བའི་ཚོད་དུ་ངེས་པ་མིན་ན་ནི་མིག་ཕྱི་ལ་ལེགས་པར་ལྟོས་ཤིག །བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་དངོས་ལ་བྱས་སམ། བདག་གཉིས་མེད་པ་ལ་བཤད་པ་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.3.

གསུམ་པ་ནི། **འཁོར་བའི**་ཞེས་པ་ནས་**བསླབ་པར་བྱའོ**་ཞེས་པའོ། །བདེ་བ་དམ་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ནི། མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱི་སའི་འབྲས་བུ་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ཀྱང་ཟད་པར་སྤངས་པ་ཟག་པ་མེད་པའི་བདེ་བའོ། །འདི་ཡང་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་ཆོས་བཞི་ཡི་སྒོ་ནས་བཤད་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.4.

བཞི་པ་ནི། **སེམས་ཅན་གྱི་དོན་ལ**་ཞེས་པ་ནས་**ཐོབ་པར**་(92b)**བསླབ་པར་བྱའོ**་ཞེས་པ་སྟེ་གོ་བར་ཟད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.3.

གསུམ་པ་དོན་བསྡུ་བ་ནི། **དེ་ལྟར**་ཞེས་པ་ནས་**རྣམ་པ་བཞི་འགྱུར་བོ**་ཞེས་པའོ། །རྒྱུ་བཞིས་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བཞི་ཐོབ་པ་རིམ་པ་བཞིན་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.2.

གཉིས་པ་བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ནི**་རྒྱུ་བཞི་པོ་**འདི་དག་གིས་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་པ་ནམ་མཁའི་ཁམས་ཀྱི་མཐས་ཀླས་པར**་ཁྱབ་པ་དུས་**ཕྱི་མའི་མུར་ཐུག་པ་ཞེས**་ཆོས་སྐུའི་ངོ་བོའི་ཁྱད་པར་དང་ཁྱབ་པའི་ཁྱད་པར་དང་དུས་ཀྱི་ཁྱད་པར་གསུམ་མདོ་ལས་**བརྗོད་དོ།** །ཡང་ན་འདིའི་དོན་ཚན་བཞིར་ཕྱེ་ནས་འོག་མ་བཞིས་རིམ་པ་བཞིན་དུ་རྒྱས་པར་འཆད་པ་ཡིན་ནོ། །**འདི་ལྟར་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་དམ་པ**་ཟག་པ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་སྡེ་ཚན་ཉི་ཤུ་རྩ་གཅིག་གི་རྟོགས་པའི་

རིགས་རྒྱ་འབྲས་རྣམས་ལས་[660] **ལྷག་པར་མོས་པ་བསྒོམས་པས་ནི**་ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་ཟད་པར་སྤངས་པ་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཤིན་ཏུ་གཙང་བའི་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་པ་བརྙེས་པའི**་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་**ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་པ་ཉིད་འགྲུབ་བོ**། །**ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བསྒོམས་པས་སེམས་ཅན་དང་སྣོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན**་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་སྤྲོས་པའི་མཐའ་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བ་**ནམ་མཁའ་ལྟ་བུ་བདག་མེད་པའི་མཐར་ཐུག་པ་ཉིད་དུ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་དང་ནམ་མཁའ་མཛོད་ལ་སོགས་པའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་བསྒོམས་པས་ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་དམ་པ**འི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་**ཐམས་ཅད་དུ**་གདུལ་བྱ་ཀུན་ལ་**ཁྱབ་པ་ཀུན་ཏུ་སྟོན་པའི་ཕྱིར་ནམ་མཁའི་ཁམས་ཀྱི་མཐས་ཀླས་པའོ**། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྐུ་(93a)གདུལ་བྱ་འོས་སུ་གྱུར་པ་ཐམས་ཅད་ལ་དུས་ཅིག་ཅར་དུ་ཆོས་སྟོན་པའི་མཛད་པས་ཁྱབ་པ་ཡིན་ཡང་ཤར་ཕྱོགས་ཀྱི་གདུལ་བྱ་ལ་ཁྱབ་པའི་ཚེ་ནུབ་ཕྱོགས་ཀྱི་གདུལ་བྱ་ལ་ཁྱབ་པར་འདོད་པ་ནི་ལུ་སྟེགས་བྱེ་བྲག་པ་ལ་སོགས་པའི་ལུགས་སོ། །**སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམས་པས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་དུས་སུ་མཐའ་མེད་པར་སྙིང་རྗེ**་རྒྱུན་མི་འཆད་པ་**དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ན་ཕྱི་མའི་མཐའི་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་ནོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.

གསུམ་པ་གང་ཟག་གསུམ་གྱིས་ཆོས་སྐུ་ཐོབ་པའི་གེགས་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པ་ལ་གསུམ། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་སྐུ་འབར་ཞིག་ཕར་ཕྱིན་བཞི་ལྡན་དུ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། ཆོས་སྐུ་ཐོབ་པའི་གེགས་ཀྱི་དབྱེ་བ་དང་། གེགས་ཀྱི་རང་བཞིན་བཤད་པ་དང་། གང་ཟག་གསུམ་གྱིས་འབྲས་བུ་ཐོབ་པ་ལ་གེགས་བྱེད་པའི་ཚུལ་ལོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.1.

དང་པོ་ནི། **ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས**་དེ་བཞིན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་བའི་ཉེར་ཞི་**ལ་གནས་པའི**་ཉན་ཐོས་**དགྲ་བཅོམ་པ་དང་རང་སངས་རྒྱས**་དགྲ་བཅོམ་པ་**རྣམས་དང**་ཉོན་སྒྲིབ་ཟད་པར་སྤངས་ཤིང་**དབང་བཅུ་ཐོབ་པའི**་དག་པས་ལ་གནས་པའི་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ལ་ཡང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་ཡོན་ཏན་གྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྣམ་པ་འདི་བཞི་ཐོབ་པའི་གེགས་སུ་གྱུར་པ་ནི་འདི་བཞི་སྟེ། འདི་ལྟ་སྟེ།** ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་སྲིད་ལེན་ལྟར་**རྐྱེན་གྱི་མཚན་ཉིད་དང**་ལས་ལྟར་**རྒྱུའི་མཚན་ཉིད་དང**་མིང་དང་གཟུགས་(93b)ལྟར་**འབྱུང་བའི་མཚན་ཉིད་དང**་རྒ་ཤི་ལྟར་**འཇིག་པའི་མཚན་ཉིད་དོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.2.

གཉིས་པ་ལ་བཞི་ཡོད་པའི་དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་རྐྱེན་གྱི་མཚན་ཉིད་ནི**། །སྔར་འཁོར་བ་ཐོག་མེད་པ་ནས་ཉོན་མོངས་པའི་རིགས་འདྲ་སྔ་ཕྱི་དུ་མ་སྐྱེད་པར་བྱེད་པའི་གོ་སྐབས་རྙེད་པས་ན་སྟེ། རང་གི་ངོ་བོ་ནི་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་མ་ཡིན་པའི་མ་རིག་པ་རིགས་འདྲ་བར་མ་ཆད་དུ་འབྱུང་བ་དེ་ཉིད་**མ་རིག་པའི་བག་ཆགས**་དེ་ཉིད་**ཀྱིས་ཏེ**་བསོད་ནམས་དང་བསོད་ནམས་མ་ཡིན་པ་དང་མི་གཡོ་བའི་ལས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་**འདུ་བྱེད་རྣམས་ཀྱི**་རྒྱུ་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་འཛིན་པའི་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་**མ་རིག་པ་བཞིན་ནོ**། །

གཉིས་པ་ནི། **རྒྱུའི་མཚན་ཉིད་ནི་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་སའི་རྐྱེན་ཅན**་ཉོན་མོངས་པའི་**ཟག་པ་མེད་པའི་ལས**་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ཀྱི་ཉེར་ལེན་གྱི་རྒྱུ་སེམས

---

660 ལ?

པས་བསྡུས་པ་གང་ཟག་གསུམ་གྱི་ལུས་ངག་གི་རྣམ་རིག་བསྐྱེད་པའི་ཀུན་སློང་གི་རྩོལ་བ་ཕྲ་མོ་ཉིད་ཕྱིར་བཤད་པའི་**འདུ་བྱེད་བཞིན་ནོ**། །

གསུམ་པ་**འབྱུང་བའི་མཚན་ཉིད་ནི་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་པའི་**ལྷན་ཅིག་བྱེད་**རྐྱེན་དང་ལྡན་པ་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱི་**ཉེར་ལེན་གྱི་**རྒྱུ་ཅན་**གང་ལ་ཡང་ཐོགས་པ་མེད་པར་འཇུག་ཅིང་། གང་ཟག་གསུམ་པོ་ལས་རྟོགས་པ་དམའ་བ་རྣམས་ཀྱིས་མངོན་སུམ་གྱི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་མ་གྱུར་པ་ཡིད་དང་འདྲ་བའི་རང་བཞིན་གྱིས་ལུས་གྲུབ་ན་གང་ཟག་གི་**ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་རྣམ་པ་གསུམ་གྲུབ་པ་སྟེ**། འདོད་པ་ཉེ་བར་ལེན་པ་དང་། ལྟ་བ་དང་། ཚུལ་ཁྲིམས་དང་བརྟུལ་ཞུགས་མཆོག་ཏུ་འཛིན་པ་དང་། བདག་ཏུ་སྨྲ་བ་**ཉེ་བར་ལེན་པ་བཞིའི་རྐྱེན་དང་ལྡན་པ་ཟག་པ་དང་བཅས**(94a)**པའི་ལས་ཀྱི་རྒྱུ་ཅན་གྱི་**འདོད་པ་དང་གཟུགས་དང་གཟུགས་མེད་པའི་སས་བསྡུས་པའི་**སྲིད་པ་གསུམ་མངོན་པར་གྲུབ་པ་བཞིན་ནོ**། །

བཞི་པ་**འཇིག་པའི་མཚན་ཉིད་ནི་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་རྣམ་པ་གསུམ་མངོན་པར་འགྲུབ་པའི་རྐྱེན་ཅན་**བར་སྲིད་ཀྱི་ལུས་ཞག་བདུན་ཕྲག་གཉིས་སུ་གནས་པའི་དབང་དུ་བྱས་ན་བདུན་ཕྲག་དང་པོའི་མཐར་འཆི་བ་བཞིན་དུ་**བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པར་ཡོངས་སུ་བསྒྱུར་བའི་འཆི་འཕོ་བ་སྟེ་**ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་གྲུབ་པའི་**སྐྱེ་བའི་རྐྱེན་ཅན་གྱི་རྒ་ཤི་བཞིན་ནོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **དེ་ལ་དགྲ་བཅོམ་པ་དང་རང་སངས་རྒྱས་དང་དབང་ཐོབ་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ནི། ཉེ་བའི་ཉོན་མོངས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྟེན་དུ་གྱུར་པ། མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་ས་མ་སྤངས་པས་ན། ཉོན་མོངས་པའི་དྲི་མ་དྲི་ང་བའི་བག་ཆགས་ཐམས་ཅད་**ཀྱིས་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱིས་བསྡུས་པ་དེ་**དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་**སྒྲིབ་པ་མཐའ་དག་ཟད་པ་**གཙང་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རབ་ཀྱི་མཐར་ཕྱིན་པ་དེའི་ཚེ་མི་འཐོབ་བོ**། །**མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་དེ་ཉིད་ལ་བརྟེན་ནས་མཚན་མའི་སྤྲོས་པ་ནི་**ཆོས་གང་ལ་ཡང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་ཞེན་པ་མེད་ཀྱང་རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པར་སྣང་བའི་**ཀུན་ཏུ་སྤྱོད་པ་ཕྲ་མོ་**ཕྱིར་བཤད་པའི་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་དེ་**དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་**བདག་མེད་གཉིས་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ཙམ་དུ་མ་ཟད་བདེན་སྣང་མཐའ་དག་ཀྱང་ལོག་པའི་**བདག་གི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་**ཉོན་མོངས་དང་ཤེས་སྒྲིབ་གང་གིས་ཀྱང་**ཤིན་ཏུ་**མངོན་པར་**འདུས་མ་བྱས་པ་**དེའི་ཚེ་**མི་འཐོབ་བོ**། །**མ་རིག་པའི་**ཞེས་པ་ནས་ཉོན་མོངས་པའི་(94b)འབྲས་བུ་སྡུག་བསྔལ་དང་**ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་**ལུས་**དེ་འགགས་པ་ཤིན་ཏུ་བདེ་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་**དེའི་ཚེ་**མི་འཐོབ་བོ**། །

**ཇི་སྲིད་དུ་**ཞེས་པ་ནས་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་**ཡང་དག་པའི་མཐར་ལ་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཚུལ་གྱིས་**མངོན་དུ་མ་བྱས་པ་དེ་སྲིད་དུ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པར་ཡོངས་སུ་བསྒྱུར་བ་དང་ལྡན་པའི་འཆི་འཕོ་བ་དང་ནི་མི་འབྲལ་བའི་ཕྱིར་**སྐྱེ་འཆིའི་སྒོ་ནས་**གཞན་དུ་འགྱུར་བ་མེད་པ་རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་མི་འཐོབ་བོ**། །

རྟག་པའི་དོན་ཚུལ་དེ་ལྟར་བཤད་པ་ནི། གཞན་སྡེ་འདོད་པའི་རྟག་དངོས་ལ་གོ་བར་འགྱུར་བ་དགག་པའི་ཆེད་དུ་མཛད་དོ། །སློབ་པ་ལམ་གྱི་གནས་སྐབས་སུ་སྟོང་གསུམ་གྱི་སྟོང་ཆེན་པོའི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཁམས་རེ་རེ་ནས་བགྲངས་པའི་བྱེ་བ་ཕྲག་བརྒྱ་ལ་སོགས་པར་དུས་གཅིག་ཏུ་སྤྲུལ་པའི་སྐུའི་བཀོད་པ་བསྟན་ནས་རེ་རེའི་འཁོར་དུ་ཡང་སེམས་ཅན་མཐར་ཡས་པ་དགྲ་བཅོམ་པའི་འབྲས་བུ་ལ་བཀོད་པས་ཚོགས་པའི་གདུལ་བྱ་རྣམས་རྣག་སློབ་པ་བཏུལ་བ་ལྟར་རྒྱུད་ལེགས་པར་སྨིན་པ་ཙམ་བྱེད་ནུས་ཀྱང་། དུང་སློབ་པ་ལམ་གྱི་གནས་སྐབས་སུ་ཆོས་སྟོན་པའི་ཀུན་སློང་གི་རྩོལ་བ་ཕྲ་མོ་དང་བཅས་པའི་དུས་གཅིག་ཏུ་སྐུའི་བཀོད་པ་དེ་སྙེད་སྟོན་ཅིང་དེའི་འཁོར་གྱི་སེམས་ཅན་དེ་སྙེད་ཀྱི་དོན་བྱེད་པའི་ཚུལ་ཕྱིར་བཤད་པ་དེ་ནི། ངེས་པར་ཡང་དག་པའི་མཐར་མངོན་དུ་བྱས་པ་ལ་རག་ལས་པས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་འཇུག་རིམ་འགགས་པ་ཙམ་དུ་མ་ཟད། ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་འཇུག་རིམ་ཡང་མ་ལུས་པར་འགགས་པ་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་འཁོར་(95a)བ་ཇི་སྲིད་མ་སྟོངས་ཀྱི་བར་དུ་སླར་མི་ཞེངས་པའི་ཚུལ་དུ་མཉམ་པར་བཞག་པ་དེའི་ཚེ་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་ཡོན་ཏན་བཞི་ཐོབ་པ་དང་། ཁྱད་པར་དུ་རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཞེས་བརྗོད་པ་ཡིན་གྱི། བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་དངོས་ཁས་ལེན་པ་ནི་ཆོས་འདི་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་

སྦྱོར་བའི་ལུགས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །སྔར་བཤད་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་གྲངས་དེ་ཙམ་ཞིག་ཕ་རོལ་ཏུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་སྨིན་པར་མ་བྱས་ན་ཡང་དག་པའི་མཐའ་མངོན་དུ་བྱ་བ་ཀུན་ཆད་པའི་མཐར་ལྟུང་བར་ཤེས་པར་བྱའོ། །མདོ་སྡེའི་རྒྱན་དང་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་གྱི་འགྲེལ་པ་དོན་གསལ་དུ་བཤད་པའི་སེམས་ཅན་སྨིན་པའི་ཚད་ཀྱང་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་ཤེས་པར་བྱའོ། །

ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱི་རྟེན་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཉོན་མོངས་པའི་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་དང་། ལས་ཀྱི་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་དང་། སྐྱེ་བའི་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་གསུམ་དུ་སྡུད་པ་དང་འདྲ་བར་འདི་ཡང་དོན་ཚན་གསུམ་དུ་སྡུད་པ་ནི། **དེ་ལ་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་**ནི་ཞེས་པ་ནས་**སྐྱེ་བའི་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་བཞིན་ནོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ནི། **གཞུང་འདི་ཡང་རྒྱས་པར་**དཔལ་ཕྲེང་གི་**མདོ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་རྟོགས་པར་བྱ་སྟེ།** **བཅོམ་ལྡན་འདས་**དཔེར་ན་ལེན་པའི་**རྐྱེན་གྱིས་ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་ལས་ཀྱི་རྒྱུ་ལས་བྱུང་བ**འི་འདོད་པ་ལ་སོགས་པའི་**སྲིད་པ་གསུམ་འབྱུང་བ་དེ་བཞིན་དུ་ཞེས་པ**་ནས། **ཞེས་རྒྱས་པར་འབྱུང་ངོ་**ཞེས་སོ། །ས་གསུམ་ཉན་ཐོས་ཀྱིས་ལ་སོགས་པར་འཆད་པ་ནི་ཚིག་འོག་མ་ལྟར་ན་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་མ་ཐོབ་ཙམ་ཆད་དུ་ལུས་གསུམ་གྱི་གོ་སྐབས་རྙེད་པ་ནི། (95b)ཐེག་པ་གསུམ་གྱི་གནས་སྐབས་ཀྱི་འབྲས་བུའི་སྐབས་སུ་འབྱུང་བ་ལ་བཤད་ཀྱང་རུང་བ་ཙམ་མོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.3.
གསུམ་པ་ནི། **གང་གི་ཕྱིར་དགྲ་བཅོམ་པ་**སོགས་ཀྱི་**ལུས་འདི་གསུམ་ལ་**སྡུག་ཀུན་སྤངས་ཀྱང་**གཙང་བ་དང་བདག་དང་བདེ་བ་དང་རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་མེད་པ་དེའི་ཕྱིར། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཁོ་ན་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.
གཉིས་པ་འབྲས་བུ་བཞིའི་མཚན་ཉིད་སོ་སོར་བཤད་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**དེ་ནི་**ཆོས་ཅན། **གཙང་བ**འི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་**ཡིན་**ཏེ། **རང་བཞིན་**གྱིས་**དག་**པའི་**ཕྱིར་དང་**ཉོན་མོངས་པའི་**བག་ཆགས་**ཟད་པར་**སྤངས་**པའི་**ཕྱིར།** **དམ་པའི་བདག་**གི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཡིན་ཏེ། མུ་སྟེགས་པས་བཏགས་པའི་གང་ཟག་གིས་**བདག་**དང་**བདག་མེད་**བདེན་པར་གྲུབ་པའི་**སྤྲོས་པ་དག་**མེད་པར་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ཤིང་བདག་མེད་ལ་ལྟོས་ཏེ་གཉིས་སྣང་གི་སྤྲོས་པ་ཡང་སླར་མི་འབྱུང་བའི་ཚུལ་དུ་**ཉེ་བར་ཞི་བས་**ཁྱབ་པའི་ཕྱིར། **བདེ་བ་ཉིད་**ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཡིན་ཏེ། ཉོན་མོངས་ཅན་མ་ཡིན་པའི་མ་རིག་པ་དང་། ལས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པའི་**ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་**གྱི་**ཕུང་པོ་དང་། དེའི་རྒྱུ་**མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་ས་དང་། ལས་ཟད་པར་སྤངས་པའི་ཚུལ་གྱིས་**ལོག་**པའི་**ཕྱིར།** **རྟག་**པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཡིན་ཏེ། **འཁོར་བ་དང་ནི་མྱ་ངན་འདས་**པ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པར་**མཉམ་པ་ཉིད་དུ་རྟོགས་**པས་སྲིད་ཞིའི་མཐའ་དང་བྲལ་བ་མཐར་ཐུག་པའི་**ཕྱིར་**རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **མདོར་བསྡུ་ན་རྒྱུ་རྣམ་པ་གཉིས་ཀྱིས་ན་**ཞེས་ཏེ། **སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དག་པ་དང་། ཁྱད་པར་གྱི་མཚན་ཉིད་**གཉེན་པོས་བཅོམ་པའི་**དྲི་མ་མེད་པའི་ཡོངས་སུ་**(96a)**དག་པས་སོ།** །

**རྒྱུ་རྣམ་པ་གཉིས་ཀྱིས**་ཞེས་ཏེ། **མུ་སྟེགས་ཀྱི**་གང་ཟག་གི་བདག་ཏུ་ཞེན་པས་འཁོར་བའི་མཐའ་དེར་ལྷུང་བ་**དང་བྲལ་བས་བདག་གི་སྒྲིབ་པ་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར་དང་།** **ཉན་ཐོས་ཀྱི**་བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ཀྱང་ཞི་བའི་**མཐའ**་དེར་ལྷུང་བ་སྤངས་པས་བདག་མེད་པའི་སྒྲིབ་པ་**དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར་རོ།** །དེ་ནི་འབྲས་བུའི་སྒོ་ནས་མཐའ་གཉིས་སུ་ལྷུང་བ་དང་བྲལ་བར་བསྟན་པ་ཡིན་གྱི་དམིགས་པའི་སྒོ་ནས་མཐའ་གཉིས་དང་བྲལ་བའི་ཚུལ་ནི། བདག་གི་སྒྲིབ་པ་དང་བྲལ་བ་ནི་བདག་གཉིས་མེད་པར་རྟོགས་པ་ཡིན་ལ། བདག་མེད་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་བྲལ་བའི་ནི་བདག་མེད་གཉིས་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པར་རྟོགས་པའོ། །བདག་མེད་ལ་ལྟོས་ཏེ་གཉིས་སྣང་ནུབ་པ་ནི་རྟོགས་ཚུལ་གྱི་སྒྲིབ་པ་དང་བྲལ་བའོ། །

**རྒྱུ་རྣམ་པ་གཉིས་ཀྱི་བདེ་བའི**་ཞེས་ཏེ་སྒྲིབ་པ་གཉིས་ཀ་ལ་ལྟོས་པའི་**སྡུག་བསྔལ་ཀུན་འབྱུང་བའི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་སྤངས་པས**་མ་རིག་པས་རིགས་འདྲ་ཕྱི་མ་མཚམས་སྦྱོར་བའི་**བག་ཆགས་ཀྱིས་མཚམས་སྦྱོར་བ་སྤངས་པའི་ཕྱིར་དང་།** **སྡུག་བསྔལ་འགོག་པའི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་མངོན**་སུམ་**དུ་བྱས་པས་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་འགགས་པ་མངོན་དུ་བྱས་པའི་ཕྱིར་རོ།** །

རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ལ་དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། མཐའ་གཉིས་ལས་གྲོལ་བ་མྱང་འདས་སུ་ལུང་ལ་བཤད་པའོ། །

དང་པོ་ནི། **རྒྱུ་གཉིས་ཀྱི**་ཞེས་ཏེ། སྲིད་ཞིའི་མཐར་ལྷུང་བ་ལ་ཀུན་རྫོབ་ལ་ལྟོས་པ་དང་། དོན་དམ་ལ་ལྟོས་པ་གཉིས་ལས་ཉོན་གྱིས་དབང་གིས་ཉིད་མཚམས་སྦྱོར་བ་འཁོར་བའི་(96b)མཐར་ལྷུང་བ་དང་། མཐའ་དེ་བཀག་པ་ཙམ་དུ་མ་ཟད་སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གི་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་ཡང་འགོག་པས་འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཙམ་དགག་བྱར་ལྟ་བ་འཁོར་བའི་མཐར་ལྷུང་བ་ཡིན་ལ། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་ཐོབ་པའི་མྱང་འདས་ཞི་བའི་མཐའ་དང་། དེ་དོན་དུ་གཉེར་བ་ཞི་བའི་མཐར་ལྷུང་བའོ། །འཁོར་འདས་གཉིས་སྤང་བྱ་དང་བླང་བྱར་བདེན་པར་མངོན་པར་ཞེན་པ་དོན་དམ་ལ་ལྟོས་པའི་སྲིད་ཞིའི་མཐར་ལྷུང་བ་ཡིན་ནོ། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ནི། དོན་དམ་ལ་ལྟོས་པའི་འཁོར་བ་**མི་རྟག་པ**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་གསར་དུ་སྤང་བྱར་རྟོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་**མི་འབྲིད་པས་ཆད་པའི་མཐར་མ་ལྷུང་བའི་ཕྱིར་དང་། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་རྟག་པ**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་གསར་དུ་**མི་སྟོན་པས་རྟག་པའི་མཐར་མ་ལྷུང་བའི་ཕྱིར་རོ།** །ཀུན་རྫོབ་ལ་ལྟོས་ནས་ནི། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་གནས་སྐབས་སུ་འཁོར་བ་མི་རྟག་པ་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་འགོག་ཀྱང་། སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་མི་འབྲིད་པས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཆད་པའི་མཐར་མ་ལྷུང་བའི་ཕྱིར་དང་། འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཙམ་ཆད་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཐོབ་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་རྟག་པ་རྒྱུད་ལ་ཐོབ་བྱར་བྱས་པའི་ཚུལ་གྱིས་མི་སྟོན་པས་ཆོས་སྐུ་རྟག་པའི་མཐར་མ་ལྷུང་བའི་ཕྱིར་རོ། །

གཉིས་པ་ནི། **ཇི་སྐད་དུ**་དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས། **བཅོམ་ལྡན་འདས་གལ་ཏེ**་ཞེས་པ་ནས་**ཞེས་གསུངས་པ་བཞིན་ནོ།** །ཞེས་པའོ། །འཁོར་བའི་འདུ་བྱེད་སྣང་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་གསར་དུ་མེད་པར་ལྟ་བ་ཆད་ལྟ་དང་། འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཙམ་དགག་བྱར་ལྟ་བ་འདིར་བསྟན་པའི་ཆད་ལྟ་ཡིན་གྱི། (97a)འདུ་བྱེད་མི་རྟག་པར་ལྟ་བ་ཆད་ལྟར་བྱེད་པ་ནི་ཀུན་རྫོབ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པའི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དེ་བཞིན་དུ་མྱང་འདས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པར་ལྟ་བ་རྟག་ལྟ་དང་། འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཙམ་ཆད་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཐོབ་པའི་མྱང་འདས་དོན་དུ་གཉེར་བྱ་མཐར་ཐུག་པར་ལྟ་བ་འདིར་བསྟན་པའི་རྟག་ལྟ་ཡིན་གྱི་མྱང་འདས་རྟག་མི་རྟག་གང་དུ་ཡང་བཟུང་དུ་མི་རུང་བས་མྱང་འདས་རྟག་པར་ལྟ་བ་རྟག་ལྟར་འདོད་པ་ནི། མྱང་འདས་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པའི་ལོག་ལྟར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

གཉིས་པ་ནི།[661] མྱང་འདས་མངོན་སུམ་དུ་བྱེད་པའི་**ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཀྱི་ཚུལ་གྱི་སྒོ**འམ་ཐབས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་སྲིད་ཞིའི་མཐའ་གཉིས་དང་བྲལ་བར་བསྟན་པ་**འདིས་ནི་དོན་དམ་པར་འཁོར་བ་ཉིད**་དེ་འཁོར་བ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པ་རང་བཞིན་གྱི་མྱང་འདས་དང་། དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པ་ན་མི་གནས་པའི་**མྱང་ངན་ལས་འདས་པར་བརྗོད་པ་ཡིན་ཏེ།** སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་དུ་བརྟགས་པའི་ཡེ་ཤེས་གོམས་པར་བྱས་པ་ལས་སྲིད་པ་དང་ཞི་བའི་མཐའ་**གཉིས་ཀ་ལྟར་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ་མི་གནས་པའི་མྱང་ངན་ལས་འདས་པ་མངོན་དུ་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ།།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.

གསུམ་པ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རྒྱུད་ཀྱི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་དང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ཆོས་སྐུའི་རྒྱུ་བར་བསྟན་པ་ལ་གསུམ། སྤྱི་འགྲེལ་དང་། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྒྱུ་བས་བསྟན་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ལྟ་མོད་ཀྱི**་སྲིད་ཞིའི་མཐའ་འགོག་བྱེད་ཀྱི་**རྒྱུ་གཉིས་ཀྱི་ཁྱད་པར་མེད་པར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཉེ་བ་དང་རིང་བ་དང་བྲལ་བའི་མི་གནས་པའི་མྱང་ངན་ལས་འདས་པའི་གནས་ཐོབ་པ་ཙམ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །རྒྱུ་གཉིས་པོ་གང་དག་གིས་ཤེ་ན།** (97b)**འདི་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ**་འཕགས་པ་**ནི་ཁྱད་པར་མེད་པར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཉེ་བ་མ་ཡིན་ཏེ།** མི་རྟག་པ་དང་སྡུག་བསྔལ་སོགས་དང་སྟོང་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་**ཤེས་རབ་ཀྱིས་སྲིད་པའི་བག་ལ་ཉལ་མཐའ་དག་སྤངས་པའི་ཕྱིར་རོ།** །འགྲེལ་པ་འདི་དག་སྔ་མའི་འཕྲོས་སུ་སྦྱར་ན་ཏུ་ང་མོད་ཀྱི་ཚིག་བཅད་འོག་མའི་དོན་བཤད་པ་ཉིད་དུ་སྣང་བས་སྤྱི་འགྲེལ་དུ་བཤད་དོ། །འཁོར་བའི་མཐར་ལྷུང་བ་འགོག་པ་ལ་དོན་དམ་ལ་ལྟོས་པའི་མཐར་ལྷུང་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་འགོག་ཀྱང་། འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཙམ་དགག་བྱར་ལྟ་བའི་མཐར་ལྷུང་སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་འགོག་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་**རིང་བ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས**་སེམས་ཅན་**དེ་དག་ཡོངས་སུ་མ་བཏང་བའི་ཕྱིར་རོ།** །ཐབས་ཤེས་ཁྱད་པར་ཅན་**འདི་ནི་སྲིད**་ཞིའི་མཐའ་ལ་**མི་གནས་པའི་རང་བཞིན་ཡང་དག་པར་རྟོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་རྗེས་སུ་ཐོབ་པའི་ཐབས་ཏེ།** མི་རྟག་སོགས་དང་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་**ཤེས་རབ་ཀྱིས་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ**་འཕགས་པ་**སྲིད་པའི་བག་ལ་ཉལ་མཐའ་དག་སྤངས་པས་ན་བདག་ལ་ཕན་པའི་དོན**་རྟོགས་པར་བྱེད་པའི་**ཕྱིར་མྱང་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་བརྟེན་པའི་བསམ་པ་ཅན**་ཡིན་པས་མྱང་འདས་ཐོབ་འདོད་ཀྱི་བསམ་པ་མེད་པས་ལོག་སྲིད་ཅན་རེ་ཤིག་**ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མི་འདའ་བའི་རིགས་ཅན་བཞིན་དུ་འཁོར**་བའི་མཐའ་ལ་**མི་གནས་ལ**་བག་ལ་ཉལ་མཐའ་དག་སྤོང་བྱེད་ཀྱི་གཉེན་པོ་སྐྱེད་པའི་དོན་ཡིན་གྱི་ཅི་རིགས་སྤངས་ཀྱང་ཟད་པར་སྤངས་པའི་དོན་མ་ཡིན་ནོ། །**སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས**་ཀུན་ནས་བསླངས་(98a)ནས་སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་བླངས་པའི་སྒོ་ནས་**སྡུག་བསྔལ་བའི་སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་མ་བཏང་བས་ན་གཞན་ལ་ཕན་པའི་ཕྱིར་འཁོར་བ་ལ་བརྟེན་པའི་སྦྱོར་བ་ཅན**་ཡིན་པ་**ཞི་བ་འགྲོད་པ་གཅིག་པུ་བའི་རིགས་ཅན་བཞིན་དུ་མྱང་ངན་ལས་འདས་པ**འི་མཐའ་ལ་**མི་གནས་སོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལྟར་ན**་ཤེས་རབ་དང་སྙིང་རྗེའི་**ཆོས་གཉིས་པོ་འདི་ནི་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་རྩ་བའི་གནས་སུ་བསྟན་པ་ནི།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.3.

གསུམ་པ་ནི། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་**བདག**་ལ་ཆགས་པའི་**སྲིད་པ་མ་ལུས་**པ་མི་རྟག་སོགས་དང་། སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་**ཤེས་རབ་ཀྱིས་བཅད་དེ**་འཁོར་བའི་

[661] གསུམ་པ ?

མཐར་མི་གནས་ལ་**སེམས་ཅན**་ཐམས་ཅད་ལ་དམིགས་ནས་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་འདོད་ཀྱིས་**སྲིད་**པའི་**ཕྱིར་བརྩེ་ལྡན**་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**ནི**་མཐར་**ཐོབ**་པར་བྱེད་པ་**མིན**་ནོ། །དེ་**ལྟར**་ན་སྔར་བཤད་པའི་**བློ་དང་བརྩེ**་བས་བསྡུས་པ་བླ་ན་མེད་པའི་**བྱང་ཆུབ**་མངོན་དུ་བྱེད་པའི་**ཐབས**་གོམས་པར་བྱས་པ་ལ་**བརྟེན་ནས**་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**འཕགས་པ་འཁོར་བའམ་མྱང་ངན་ལས་འདས་པ**འི་མཐའ་གཉིས་སུ་ལྟུང་བར་**མི་འགྱུར**་རོ། །

མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་དུ། ཤེས་པས་སྲིད་ལ་མི་གནས་ཤིང་། །སྙིང་རྗེས་ཞི་ལ་མི་གནས་དང་། །ཞེས་པའི་སྐབས་སུ་སྔ་མ་ཁ་ཅིག་གིས་སྲིད་པའི་མཐའ་འགོག་བྱེད་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་འབའ་ཞིག་ལ་འཆད་པ་ནི། ཅུང་ཟད་མ་རྟོགས་པའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་གསལ་ཏེ། འཕགས་པ་རྣམ་པར་གྲོལ་བའི་སྡེ་དང་། སློབ་དཔོན་སེང་གེ་བཟང་པོ་གཉིས་ཀས་འཁོར་བའི་སྐྱོན་མཐོང་བའི་ཤེས་རབ་ལ་བཤད་ལ། འཁོར་བའི་སྐྱོན་ཐ་སྙད་(98b)པའི་ཚད་མས་རྟོགས་པ་ཡིན་གྱི་དོན་དམ་འཇལ་བའི་ཚད་མས་རྟོགས་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། སྔར་ཞི་བ་བགྲོད་པ་གཅིག་པུ་པའི་ཉན་ཐོས་བཤད་པ་ཡང་གནས་སྐབས་རིགས་ངེས་པ་ཡིན་གྱི་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་རྣམས་ཀྱིས་མདོ་སྡེ་དགོངས་འགྲེལ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་འཆད་པ་ལྟར་མི་བཟུང་ངོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལས་ཀྱི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྐྱབ་བྱེད་འཐེན་པའི་ཐལ་འགྱུར་དང་། རྗེས་སུ་འགྲོ་ལྡོག་གི་སྒོ་ནས་དེ་བསྒྲུབ་པའོ། །དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **གལ་ཏེ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཁམས**་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དང་ཟག་པ་མེད་པའི་ས་བོན་**མེད་ན་སྡུག**་བསྔལ་གྱི་ཉེས་དམིགས་མཐོང་བ་**ལ་སྐྱོ་བར་མི་འགྱུར་ཞིང་**བདེ་བའི་ཕན་ཡོན་མཐོང་བའི་སྒོ་ནས་**མྱ་ངན་འདས་ལ་འདོད་པ་དང་དོན་གཉེར་དང་སྨོན་པ་ཡང་མེད་པར་འགྱུར**་རོ། །དེས་འཕངས་པའི་སྒྲུབ་བྱེད་ནི། སེམས་ཅན་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་དེ། འཁོར་བས་ཡིད་འབྱུང་བས་སྤོང་འདོད་དང་། མྱང་འདས་ཐོབ་འདོད་མཐོང་བའི་ཕྱིར། ཅེས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཤེས་བྱེད་དགོད་པ་དང་། ཚིག་དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་སྐད་དུ**། དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས། **བཅོམ་ལྡན་འདས་གལ་ཏེ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་མ་མཆིས་ན་ནི**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་མདོར་བསྡུས་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་རིགས་ནི་ལོག་པ་ཉིད་དུ་ངེས་པའི་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཡང་ལས་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ་ཉེ་བར་གནས་པར་བྱེད་དེ**་ཞེས་པ་ནས། (99a)**དེ་ལ་འདུན་པ་ནི་མངོན་པར་འདོད་པའོ**་ཞེས་པ་ནི་མྱང་འདས་ལ་ཐོབ་བྱ་ཡོན་ཏན་ཅན་དུ་འཛིན་པའི་**འདོད་པ**

**ནི་མངོན་པར་འདོད་པའི་དོན་ཐོབ་པ་ལ་ལྟོགས་པའོ**་ཞེས་པ་ནི་ཡོན་ཏན་ཅན་དེ་ཐོབ་པར་འདོད་པའོ། །**དོན་དུ་གཉེར་བ་ནི་མངོན་པར་འདོད་པའི་དོན་ཐོབ་པའི་ཐབས་ཚོལ་བའོ**་དེ་ནི་གོ་བར་ཟད་དོ། །**སློབ་པ་ནི་གང་མངོན་པར་འདོད་པའི་དོན་ལ་སེམས་མངོན་པར་འདུ་བྱེད་པའོ**་ཞེས་བྱ་བ་ནི་ཐབས་དེ་ལས་བྱུང་འདས་འགྲུབ་པར་མཐོང་ནས་མངོན་པར་དགའ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **སྲིད་པ་དང་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་དེའི་སྡུག**་བསྔལ་གྱི་**སྐྱོན**་དང་**བདེ**་བ**འི་ཡོན**་ཏན་**མཐོང་བ་འདི་རིགས་ཡོད**་པ་**ལས་ཡིན**་ཏེ། **གང་གི་ཕྱིར**་ན་སྲིད་ཞིའི་སྐྱོན་ཡོན་མཐོང་བ་**དེ་རིགས་མེད་པ་དག་ལ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ**། །སྔ་མས་རྗེས་འགྲོ་དང་ཕྱི་མས་ལྡོག་པ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། རིགས་ཡོད་པར་རྗེས་སུ་འགྲོ་ལྡོག་གི་སྒོ་ནས་བསྒྲུབ་པ་དང་། དེའི་ཡང་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་ཐལ་འགྱུར་དང་། ཐར་པ་ཐོབ་མི་སྲིད་པའི་གང་ཟག་མདོ་ལས་བཤད་པ་དགོངས་པ་ཅན་དུ་བསྒྲུབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དཀར་པོའི་ཆོས**་ཐར་པ་ཆ་མཐུན་**དང་ལྡན་པའི་གང་ཟག་གིས**་འཁོར་བ་སྤྱི་དང་བྱེ་བྲག་གི་ཉེས་དམིགས་བསམས་པའི་སྒོ་ནས་**འཁོར་བ་ལ་སྡུག་བསྔལ་གྱི་ཉེས་པ་མཐོང་བ་དང་། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་བདེ་བའི་ཕན་ཡོན་མཐོང་བ་གང་ཡིན་པ་འདི་ཡང**་རྒྱུད་ལ་ཐར་པའི་**རིགས་ཡོད་པ་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་གྱི། རྒྱུ་མེད་རྐྱེན་མེད་པར་ནི**་དེ་འབྱུང་བ་རིགས་པ་**མ་ཡིན་ནོ**། །འཁོར་བའི་ཉེས་དམིགས་དང་ཐར་པའི་ཕན་ཡོན་ཐོས་པ་དང་། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་སྒྲ་ཐོས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ལུས་ཀྱི་བ་སྤུ་ལྡང་བ་སོགས་ (99b)བྱུང་བ་རང་རྒྱུད་ལ་ཐར་པ་ཆ་མཐུན་གྱི་དགེ་རྩ་ཡོད་པར་ཤེས་པར་བྱ་ལ། ལམ་ལྷུར་བླངས་པའི་ཐར་པ་ཆ་མཐུན་དང་མི་གཅིག་སྟེ་འདི་ལ་ལམ་བསྒོམ་པ་མི་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །བསམ་པ་འདི་མེད་པར་སོ་སོར་ཐར་པའི་སྡོམ་པ་རྣལ་མ་སྐྱེ་དཀའ་བས་འཁོར་བའི་ཉེས་པ་མཐོང་ནས་ཡིད་འབྱུང་བའི་བག་ཆགས་འཇོག་པ་ལ་འབད་པར་བྱའོ། །དགེ་བའི་བཤེས་གཉེན་གྱིས་བརྡ་ལེགས་པར་སྦྱར་ནས་ལན་ཅིག་ཙམ་སྐྱེས་པའི་ཚེ་ཡང་ཐར་པ་ཆ་མཐུན་གྱི་དགེ་རྩ་དང་ལྡན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། དེ་འདྲའི་རྗེས་སུ་འགྲོ་ལྡོག་ངེས་པའི་**རྒྱུ་མཚན་ཅིའི་ཕྱིར་ཅེ་ན། གལ་ཏེ**་སྲོག་གཅོད་ལ་སོགས་པའི་**སྡིག་ཏོ**་སེལ་བའི་**ཚུལ་གྱིས**་འབྱུང་བ་དེ་ལྟ་མ་ཡིན་པར་**རྒྱུ་མེད་རྐྱེན་མེད་པར**་སྲིད་ཞིའི་སྐྱོན་མཐོང་བ་**དེར་འགྱུར་ན་ནི། ལོག་སྲེད་ཅན་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མི་འདའ་བའི་རིགས་ཅན་རྣམས་ལ་ཡང**་དེའི་ཚེ་སྲིད་ཞིའི་སྐྱོན་ཡོན་མཐོང་བ་**དེ་ཡོད་པར་འགྱུར་ན**་སྐྱེ་ཡོད་པར་ཐལ་བའོ། །ཐལ་བས་འཕངས་པའི་རྟགས་ཡང་དག་ནི། **ཇི་སྲིད་དུ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་རྣམ་པར་དག་པའི་རིགས**་དང་པོ་ནས་གནས་པ་སད་པའི་རྐྱེན་**སྐྱེས་བུ་དམ་པ་ལ་བརྟེན་པ**་དང་། སྔོན་བསོད་ནམས་བསགས་པ་དང་། མཐུན་པའི་ཡུལ་ན་གནས་པ་དང་། བདག་ཉིད་ལེགས་པར་སྨོན་ཞིང་ཚུལ་བཞིན་ཡིད་བྱེད་ཀྱི་གནས་པ་**ལ་སོགས་པ**་ཐར་པ་ཐོབ་པའི་རྐྱེན་**འཁོར་ལོ་བཞི་ཡང་དག་པར་འབྱོར་བའི་ཚུལ་གྱིས**་རིགས་སད་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ལ་རིགས་སད་པ་ལ་བརྟེན་ནས་རིགས་ཡོད་པར་རྟོགས་པར་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །ཐལ་བའི་དམ་བཅའ་ལ་གནོད་པ་བསྟན་པ་ནི། ཐེག་པ་**གསུམ་ལས་གང་ཡང་རུང་བའི་ཆོས་ལ་མོས་པ་སྐྱེད་པར་བྱེད་པ་མ་ཡིན་པ་དེ་སྲིད་དུ** (100a) **ནི**་སྲིད་ཞི་ལ་སྐྱོན་ཡོན་མཐོང་བའི་བློ་སྐྱེ་བར་**འགྱུར་བ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། དགོངས་པ་ཅན་དུ་སྒྲུབ་པའི་ཚུལ་ལོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། གནས་སྐབས་རིགས་ཆད་པའི་གང་ཟག་དེ་དག་ལ་ཡང་རིགས་ཡོད་དེ། **གང་གི་ཕྱིར་ན།** ཡེ་ཤེས་སྣང་བ་རྒྱན་གྱི་མདོ་ལས། ཕྱིས་**དེའི་ཐོག་ཏུ་**ནི་དམ་པའི་ཆོས་ཐོས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་**ཐ་ན་ལོག་པ་ཉིད་དུ་ངེས་པའི་རྒྱུད་དུ་གྱུར་པའི་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ལུས་ལ་ཡང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་འོད་ཟེར་**ལྷུང་བའི་བསམ་པ་དགའ་བའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དང་། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཅན་དང་། ཉན་ཐོས་ཀྱི་རིགས་ཅན་དང་། སེམས་ཅན་ལྷག་པའི་བསམ་པ་དགེ་བ་དང་། མོས་པ་ཇི་ལྟ་བ་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ཀྱི་ལུས་ལ་རིམ་གྱིས་**ཐོག་པས་དེ་དག་ལ་ཕན་ཐོགས་པར་འགྱུར་ཞིང་།མ་འོངས་པའི་རྒྱུ་ཐར་པའི་ལམ་ཡང་དག་པར་བསྐྱེད་པས་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། དགོངས་ཏེ་གསུངས་པའི་དགོས་པ་དགོངས་གཞི་དང་བཅས་པ་དང་། སྒྲས་ཟིན་གྱི་དོན་ལ་གནོད་བྱེད་བསྟན་པ་དང་། གནོད་བྱེད་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་སྐད་དུ།** འཕགས་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་སོགས་མདོ་སྡེ་དུ་མ་ལས། **ལོག་སྲིད་ཅན་གཏན་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་མི་འདའ་བའི་ཆོས་ཅན་ཞེས་གསུངས་པ**་དང་འགལ་ལོ། །ཞེ་ན། དེ་ལྟར་གསུངས་པ་**གང་ཡིན་པ་དེ་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྡང་བ**་ཐར་པ་ལ་རྒྱབ་ཀྱི་ཕྱོགས་པ་ནི་**ལོག་**པ་འཁོར་བ་ལ་**སྲིད་པ**་སྐྱབས་ཅན་གོང་ནས་གོང་དུ་འཕེལ་བ་**ཅན་ཉིད་ཀྱི་རྒྱུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་(100b) ཆོས་ལ་སྡང་བ་བྱས་ན་ཐར་པ་ཐོབ་པར་མི་འགྱུར་རོ། །ཞེས་དགོས་པ་**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་སྡང་བ་ཟློག་པའི་དོན་དུ**་ཡིན་ལ། དགོངས་གཞི་ནི། **དུས་གཞན**་ཡུན་རིང་པོ་བསྐལ་པ་གྲངས་ལས་འདས་པར་འཁོར་བར་འཁྱམས་དགོས་ཤིང་ཐར་པ་མི་ཐོབ་པ་**ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཅན་**འགའ་ཡང་**གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་**གཏན་རྣམ་པར་དག་པར་མ་འགྱུར་བ**་སངས་རྒྱས་ཐོབ་མི་སྲིད་པ་**ནི**་ཡོད་པར་**འོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ**་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་**རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་རིགས་ཡོད་པའི་ཕྱིར**་དང་། ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་རིགས་ཡོད་པའི་ཕྱིར།

འདི་དཔྱད་པར་བྱ་སྟེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པ་སྲིད་ན་སངས་རྒྱས་ཕྱི་མ་ལ་སེམས་ཅན་ཉུང་ཤས་འགའ་ཞིག་གི་དོན་ཙམ་བྱེད་དགོས་པས་གཞན་དོན་ཉི་ཚེ་བར་འགྱུར་ཞིང་། བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པའི་ཚེ་ནི་སེམས་ཅན་གཅིག་གི་ཡང་དོན་མི་བྱེད་པས་གཞན་དོན་རྒྱུན་ཆད་པར་འགྱུར་ཞིང་ཞི་བའི་མཐར་ལྷུང་བར་འགྱུར་རོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པ་མི་སྲིད་ན་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་རང་ཉིད་ཀྱིས་གོ་འཕང་དེ་ལ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དགོད་པར་བཞེད་ནས་འཁོར་བ་མ་སྟོངས་བར་དུ་མཛད་པ་བཅུ་གཉིས་ཀྱི་ཚུལ་གྱིས་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་འབྲས་བུ་མེད་པར་འགྱུར་བ་དང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་བ་ཙམ་དོན་དུ་གཉེར་བ་ཡང་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་མཚན་ཉིད་ཡོངས་སུ(101a)རྫོགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཉིད་ཀྱིས་རང་ཉིད་ཀྱིས་གོ་འཕང་དེ་ལ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་མི་འགོད་ན། ཆོས་ལ་དཔེ་མཛུད་ཡོད་པར་ཐལ་བ་ལ་སོགས་པའི་གནོད་པ་ལྔ་གསུངས་པ་དང་འགལ་ལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ

བར་ཞི་བ་ཐོབ་ནུས་ན། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་ལེགས་པར་གྲུབ་པས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པ་འགག་མེད་དུ་གྲུབ་ལ་ཐར་པ་ཙམ་ཡང་ཐོབ་མི་སྲིད་པའི་སེམས་ཅན་ཡོད་ན་དེ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མིན་པའི་དགོངས་པ་ཅན་དུ་སློབ་དཔོན་འཕགས་པས་ལུང་དང་རིགས་པས་བསྒྲུབ་པ་དང་འགལ་བས་ཇི་ལྟར་ཡིན་བརྗོད་དགོས་ཤིང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པ་སྲིད་ན་འཁོར་བ་ལ་མཐའ་མེད་པར་བཤད་པ་ཡང་མི་འཐད་པ་ཉིད་དུ་འགྱུར་རོ། །ཞེ་ན།

འདི་ལ་གཉིས། གཞན་གྱི་ལུགས་དགག་པ་དང་། རང་གི་ལུགས་རྣམ་པར་བཞག་པའོ། །

དང་པོ་ནི། ཁ་ཅིག་ན་རེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱ་བར་ངེས་པ་ལྟ་ཞོག །འཚང་རྒྱ་རུང་ཙམ་དུ་ཡང་སྒྲུབ་མི་ནུས་ཏེ། འབྲས་བུ་སྐྱེ་རུང་བསྒྲུབ་པ་ལ་རྒྱུའི་ཚོགས་པ་ཚང་བ་རྟགས་སུ་དགོད་དགོས་ལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྒྱུ་ཚོགས་ཚང་ན་ཐར་ལམ་ལ་མ་ཞུགས་པའི་སེམས་ཅན་མི་སྲིད་པར་ཐལ་བར་འགྱུར་རོ། །རྒྱུ་མཚན་དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་སེམས་ཅན་འདི་ཙུན་ཆད་དུ་སེམས་ཅན་འཁོར་བར་འཁོར་བ་ཡོད་པ་འདི་ཕན་ཆད་དུ་མེད་དོ། །ཞེས་པའི་འཁོར་བའི་ཟད་མཐའ་ཡང་མེད་དོ། །མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག(101b)ཏུ་སྒྲུབ་པའི་དོན་ཡང་ལམ་ཞུགས་ཀྱི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་བའི་དོན་ཡིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡང་། དམ་བཅའ་རིགས་པས་གྲུབ་པར་མི་མངོན་ཏེ། རྒྱུའི་ཚོགས་པ་ཚང་ན་འབྲས་བུ་སྐྱེ་རུང་གི་ཁྱབ་པ་ངེས་པ་རིགས་པ་སྨྲ་བའི་དགོངས་པ་ཡིན་གྱི། འབྲས་བུ་སྐྱེ་རུང་ཡིན་ན་རྒྱུའི་ཚོགས་པ་ཚང་བས་ཁྱབ་པ་དགོངས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། རིགས་པ་དང་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཡང་ནས་ཀྱི་ས་བོན་ལས་ནས་ཀྱི་སྨྱུ་གུ་སྐྱེ་རུང་ཡང་། ཚོགས་པ་ཚང་བར་མི་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་དང་། གཞན་ཡང་ཉན་ཐོས་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ཏུ་རུང་ངམ་མི་རུང་། དང་པོ་ལྟར་ན། སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྒྱུའི་ཚོགས་པ་ཚང་བར་ཐལ་ལོ། །འདོད་ན། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་ཞུགས་སུ་ཐལ་ཞིང་། ཐལ་བ་སྔ་ཕྱི་གཉིས་ཀའི་རྟགས་དང་ཁྱབ་པ་ཁས་བླངས་ཤིང་ཐལ་བ་ཕྱི་མའི་ཐལ་ཆོས་ཀྱང་ཁས་བླངས་ཏེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལམ་ཞུགས་ཙམ་མ་ཡིན་པ་ཉམས་སོ། །གཉིས་པ་ལྟར་ན། དངོས་སུ་འགལ་ཞིང་། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཡིན་པ་དང་ཡང་འགལ་ལོ། །ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་ན་སངས་རྒྱས་པ་སྲིད་པར་ཁས་ལེན་དགོས་སོ་ཞེས་པ་ཡང་འདོད་པར་ཤིན་ཏུ་གསལ་ལོ། །

གཞན་དག་ན་རེ། འཁོར་བ་ལ་ཕྱི་མཐའ་མེད་པའི་ཚུལ་ནི་དེ་ལྟར་ཡིན་ལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་བ་ཡིན་ཡང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱ་བ་མི་སྲིད་ལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་ན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་སྲིད་པས་ཁྱབ་པར་འདོད་ན། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཞིག་པ་སྲིད་པར་ཐལ། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་འཇིག་པའི་ཕྱིར། ཅེས་པའི་ཐལ་བ་ལ་ཚད་མ(102a)དང་ཁས་བླངས་ཀྱི་གསལ་བ་གང་ཡང་སྟོན་རྒྱུ་མེད་པའི་ཐལ་བ་སྟོན་པར་བྱེད་དོ། །དེ་ཡང་འདོད་ན་ཉེས་པ་ཅི་ཞིག་ཡོད། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཞིག་པ་སྲིད་ན་དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་མེད་པ་སྲིད་པར་ཐལ་ལོ། །ཞེས་ཟེར་རོ། །ཆོས་ཤིན་ཏུ་འདོད་པ་ཡིན་ཏེ། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་མེད་པ་མི་སྲིད་ན་དངོས་པོ་མེད་པ་མི་སྲིད་པར་ཁས་ལེན་དགོས་པར་འགྱུར་རོ། །འདི་ཙུན་ཆད་དུ་དངོས་པོ་ཡོད་ཀྱི། འདི་ཕན་ཆད་དུ་དངོས་པོ་མེད་པར་ཐལ། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཞིག་པ་སྲིད་པའི་ཕྱིར། ཅེ་ན། དེའི་དོན་དེ་ཕན་ཆད་དངོས་པོ་མི་སྲིད་པར་ཐལ་བའི་དོན་ཡིན་ན། འོ་ན་འདི་ཙུན་ཆད་དུ་སྟོན་པ་ཡོད་ལ། འདི་ཕན་ཆད་དུ་སྟོན་པ་མེད་པ་སྒྲུབ་ནུས་པར་ཐལ། སྟོན་པ་ཞིག་པ་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རྟགས་མ་གྲུབ་ན། རྟག་དངོས་སུ་ཐལ་རང་རྒྱུ་ལས་སྐྱེས་ནས་ཞིག་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར། དངོས་པོ་ཐམས་ཅད་ཞིག་པ་མི་སྲིད་པ་ལ་ཡང་ཐལ་བ་དེར་འགྱུར་རོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་སྲིད་པར་ཐལ། །འཚང་རྒྱ་བའི་ཕྱིར། ཅེས་པ་ལ།

ཁ་ཅིག་ན་རེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཤི་ཟིན་པས་ཁྱབ་པར་ཐལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཆི་བས་ཁྱབ་པའི་ཕྱིར། ཅེས་པའི་ཉེས་པ་བརྗོད་པ་ནི། བློ་གྲོས་ཤིན་ཏུ་ཆེ་དཔར་གསལ་བར་སྟོན་པ་ཡིན་ཏེ། ཐལ་པ་སྔ་མ་ལ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཟིན་པས་ཁྱབ་པར་ཐལ། ཞེས་པ་འདུག་གམ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་སྲིད་པར་ཐལ་ཞེས་པ་འདུག་ལེགས་པར་རྟོགས་ཤིག

སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་བ་ཡིན་གྱི།འཚང་རྒྱ་བར་ངེས་པ་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ནི་རིགས་(102b)བ་མི་ཤེས་པའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་གསལ་ཏེ། ཁྱོད་ཀྱིས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱའོ། །སྙམ་པའི་ངེས་ཤེས་འདི་ཁྱོད་རང་གི་རྒྱུད་ཀྱི་ཚད་མའི་སྟོབས་ཀྱིས་འོངས་སམ་མ་འོངས། དང་པོ་ལྟར་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་ངེས་སུ་ཐལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་བར་ཚད་མའི་སྟོབས་ཀྱིས་ངེས་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་མ་གྲུབ་སྟེ། ཚད་མའི་སྟོབས་ཀྱིས་ངེས་ཀྱང་དོན་ལ་མ་ངེས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན། ཁྱོད་ཀྱིས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱའོ། །སྙམ་པའི་ངེས་ཤེས་འདི་ཞེན་ཡུལ་ལ་འཁྲུལ་པའི་ལོག་ཤེས་སུ་ཐལ། ཁྱོད་ཀྱི་བློས་འཚང་རྒྱའོ་སྙམ་དུ་ངེས་ལ། དོན་གྱི་གནས་ཚོད་ལ་འཚང་རྒྱ་བའི་ངེས་པ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མི་འདུག་པའི་ཕྱིར། གལ་ཏེ། མེས་དུ་བ་བསྐྱེད་པར་ཚད་མས་གྲུབ་ཀྱང་བསྐྱེད་བར་ངེས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟ་ན། འགལ་རྐྱེན་གྱི་གེགས་མི་སྲིད་པར་འགྱུར་ཏེ། རྣམ་འགྲེལ་ལས། མ་ངེས་པ་ནི་ཉིད་ཡིན་ཏེ། །གེགས་བྱེད་པ་དག་སྲིད་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་བཤད་པས་སོ། །དེ་བཞིན་དུ་འཚང་རྒྱ་བར་ངེས་ན་འཚང་རྒྱ་བ་ལ་འགལ་རྐྱེན་གྱི་གེགས་མི་སྲིད་པར་འགྱུར་བས་སོ། །ཞེ་ན།

དཔེ་དོན་གཉིས་ཀ་མ་གྲུབ་སྟེ། དཔེ་དེ་ལ་མེས་དུ་བ་བསྐྱེད་པར་ཚད་མའི་སྟོབས་ཀྱིས་ངེས་ན། དུ་བ་བསྐྱེད་པར་མ་ངེས་པ་འགལ་ལ། ཚད་མས་མ་ངེས་ན་དམ་བཅའི་དོན་ཚད་མས་མ་གྲུབ་བཞིན་དུ་དམ་འཆའ་བ་ཁོ་བོའི་དམ་བཅའ་གང་བཞག་ལ་སྐྱོན་བྱེད་ཡང་དག་ཅི་ཡང་མེད་དོ། །ཞེས་རང་ཉིད་ཤིན་ཏུ་བླུན་པར་སྟོན་པར་ཟད་དོ། །

གཞན་ཡང་ཉན་རང་འཕགས་པ་རྣམས་འཚང་རྒྱ་ངེས་པ་ཡིན་པར་ཐལ། འཚང་རྒྱ་བ་ལ་(103a)འགལ་རྐྱེན་གྱི་གེགས་སྲིད་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་ཁས་བླངས། འདོད་ན་མཐར་ཐུག་པའི་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་ངེས་པར་རང་ཉིད་ཀྱང་འདོད་པ་དང་འགལ་ལོ། །རྣམ་འགྲེལ་གྱི་གཞུང་དེའི་དོན་ཡང་དེ་ལྟར་མ་ཡིན་པར་དེའི་རྣམ་བཤད་དུ་རྒྱས་པར་བཤད་ཟིན་ཏོ། །དེ་ལྟ་མ་ཡིན་པར་ཁྱེད་འདོད་པ་ལྟར་ཡིན་ན། བུམ་པ་ཡོད་ངེས་མ་ཡིན་པར་ཐལ། བུམ་པ་ཡོད་པ་ལ་འགལ་རྐྱེན་གྱི་གེགས་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ངེས་ན་བསྐྱེད་པ་ལ་འགལ་རྐྱེན་གྱི་གེགས་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ངེས་ན་བསྐྱེད་པ་ལ་འགལ་རྐྱེན་གྱི་གེགས་སྲིད་ཀྱང་དེ་མི་སྐྱེད་པར་བྱེད་མི་ནུས་པ་ལ་འགལ་བ་ཅི་ཞིག་ཡོད། གཉིས་པ་ལྟར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱའི་སྙམ་པའི་ཁྱེད་ཀྱི་ངེས་པ་དེ་ཁྱེད་རང་གི་ཚད་མའི་སྟོབས་ལས་འོངས་པ་མ་ཡིན་ན། ཁྱེད་ཀྱིས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱའོ་ཞེས་དམ་འཆའ་བ་མི་རིགས་པར་ཐལ་བ་དང་། འཚང་རྒྱའོ་སྙམ་པའི་ཁྱེད་ཀྱི་དཔྱད་ཤེས་དོན་མཐུན་མི་འདུག་པར་ཐལ། འཚང་རྒྱ་བ་དེ་ཁྱེད་ཀྱི་རྒྱུད་ཀྱི་ཚད་མས་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་མེད་ན། མི་སྣང་མ་དམིགས་པའི་གཏན་ཚིགས་ཡང་དག་མེད་དོ་ཞེས་སྨྲ་བ་གདོད་བདོགས་པར་འགྱུར་ལ། དེ་ལྟ་ན་གཏན་ཚིགས་ཡང་དག་གཞན་ལ་ཡང་རིགས་མཚུངས་པས་ཀློག་གྱུར་མཐའ་དག་ལ་སྐྱོན་བྱེད་ཅི་ཡང་མེད་དོ་ཞེས་ཁས་ལེན་དགོས་པར་འགྱུར་རོ། །དེས་ན་རྟོགས་ལྡན་མཁས་པ་དང་། རློམས་པའི་ཁྱད་པར་ནི་རང་གིས་ཁས་བླངས་པའི་དམ་བཅའི་དོན་ཚད་མས་གྲུབ་པའི་ཚུལ་ལེགས་པར་འཇོག་ཤེས་པ་དང་མི་ཤེས་པའི་ཁྱད་པར་རོ། །

སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་བ་ཚད་མས་གྲུབ་ནས་འཚང་རྒྱ་བ་ཡོད་ངེས་མ་ཡིན་ན། ཚད་(103b)མས་དམིགས་པ་ཡོད་ངེས་ཀྱི་འཇོག་བྱེད་མ་ཡིན་པར་འགྱུར་ལ། འཚང་རྒྱ་བར་ཡོད་ངེས་ཡིན་ནས་འཚང་རྒྱ་བར་ངེས་པ་མ་ཡིན་ཞེས་སྨྲ་བ་ལས་མི་རིགས་པ་གཞན་ཅི་ཞིག་ཡོད། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ཚོད་ཀྱི་ངེས་ནས་འཚང་རྒྱ་བ་དང་མི་རྒྱ་བར་ཐག་ཆོད་དམ་མི་ཆོད། ཕྱི་མ་ལྟར་ན་ཁས་བླངས་འགལ་ལ། དང་པོ་ལྟར་ན། འཚང་མི་རྒྱ་བར་ཐག་ཆོད་ན་ཁས་བླངས་འགལ་ལ། རྒྱ་བར་ཐག་ཆོད་ན་འཚང་རྒྱ་བར་མ་ངེས་པ་འགལ་ལོ། །སེམས་ཅན་གྱི་གནས་ཚོད་ཀྱི་ངོས་ནས་གང་དུ་ཡང་ཐག་མ་ཆོད་དོ། །ཞེ་ན། སེམས་ཅན་གྱི་གནས་ཚོད་ཀྱི་ངོས་ནས་གང་དུ་ཡང་ཐག་མ་ཆོད་ན། འཚང་རྒྱ་བར་ཁྱེད་ཀྱིས་ཐག་བཅད་པ་དེ་འབྲེལ་བ་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །ཁྲི་མེད་རིགས་ལམ་འབྱེད་པའི་མཐུ་མེད་ཅིང་། །གསུང་རབ་གདམས་པར་འཆར་བའི་མན་ངག་མེད། །རྒྱལ་བའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་ལོ་ཞེས་སྨྲ་བ། །སངས་རྒྱས་བསྟན་ལ་བཏང་སྙོམས་བྱས་ན་མཛེས། །

གཉིས་པ་ནི། སྔར་བཤད་པ་ལྟར་འཚང་རྒྱ་བར་ཁས་བླངས་ནས་འཚང་རྒྱ་ངེས་སུ་ཁས་མི་ལེན་པ་ནི་རིགས་པ་དང་འགལ་བར་བཤད་ཟིན་ལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད

འཚང་རྒྱ་བར་མི་འགྱུར་བོ་ཞེས་པ་དེ་ཡང་རིགས་པས་དཔྱད་མི་བཟོད་དེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་མ་ཡིན་ན་ཤེས་བྱ་ལ་བདེན་པར་གྲུབ་པའི་ཆོས་སྲིད་པར་ཁས་ལེན་དགོས་པས་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་སྟོང་དུ་ཚད་མས་མི་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བཞག་ཏུ་མེད་པར་འགྱུར་ལ། སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཚད་མས་གྲུབ་ན་བདེན་འཛིན་བག་ཆགས་དང་བཅས་པའི་དྲི་མ་སེམས་ལ་འབྲལ་རུང་དུ་གློ་བུར་(104a)བར་རིགས་པ་དེ་ཉིད་ལ་བརྟེན་ནས་འགྲུབ་ལ། གཞན་དུ་ན་མུ་སྟེགས་སྤྱོད་པ་བ་ལྟར། དྲི་མ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་ཞུགས་པར་ཁས་ལེན་དགོས་པར་འགྱུར་རོ། །དྲི་མ་འབྲལ་རུང་དུ་ཚད་མས་གྲུབ་ཀྱང་དྲི་མ་འཛོམས་པའི་གཉེན་པོ་རྒྱུད་ལ་སྐྱེ་རུང་དུ་མ་གྲུབ་བོ་ཞེ་ན། སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་དེ་འཛོམས་པར་བྱེད་པའི་ཐབས་མེད་པའི་ཕྱིར་རམ། ཐབས་ཡོད་ཀྱང་ཤེས་པ་སུ་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར་རམ། དེ་ཡོད་ཀྱང་ཐབས་ལ་འདོན་གཉེར་དུས་ནམ་ཡང་སྐྱེ་བ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རམ། དེ་སྲིད་ཀྱང་ཐབས་ཤེས་པའི་གང་ཟག་གིས་བརྩེ་བས་ཀུན་ནས་བསླངས་ནས་དེ་སྟོན་པར་བྱེད་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རམ། བསྟན་ཀྱང་ཐབས་དེ་ལ་ཞུགས་ནས་གོམས་པར་བྱེད་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་ཡིན་གྲང་། དང་པོ་མི་རིགས་ཏེ། བདག་མེད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་གོམས་པར་བྱས་པ་ལས་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པར་བྱེད་ནུས་པའི་ཕྱིར། གཉིས་པ་མི་རིགས་ཏེ། སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དུ་ཐབས་བདག་མེད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་གོམས་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་སྟོན་པ་རིགས་པས་ལེགས་པར་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། གསུམ་པ་ཡང་མི་རིགས་ཏེ། སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་བསྐལ་པ་ལ་བརྟེན་ནས་མངོན་མཐོ་ལ་དོན་གཉེར་མ་སྐྱེས་པའི་སེམས་ཅན་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་དང་། ངེས་ལེགས་ལ་དོན་གཉེར་རེ་ཞིག་མ་སྐྱེས་ཀྱང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་གཉིས་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་དང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གོ་འཕང་ལ་དགོད་པར་བཞེད་པའི་ཐུགས་རྗེ་ཉམས་པ་མི་མངའ་བས་རེ་ཞིག་གཅིག་ན་འཁོར་བའི་ཡིད་འབྱུང་དང་། མྱང་འདས་ལ་དོན་གཉེར་སྐྱེ་བར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། འདི་དཔྱད་པ་གསུམ་གྱིས་དག་པའི་ལུང་གི་གཏན་ཚིགས་(104b)ཡང་དག་ལ་བརྟེན་ནས་ཀྱང་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །བཞི་པ་ཡང་མི་རིགས་ཏེ། སེམས་ཅན་རང་གི་ངོས་ནས་དོན་གཉེར་སྐྱེས་པའི་ཚེ་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བུ་གཅིག་པ་ལྟ་བུའི་བརྩེ་བ་ཉམས་པ་མི་མངའ་བས་ཆོས་སྟོན་པའི་མཛད་པ་མི་འདོར་བའི་ཕྱིར། ལྔ་པ་ཡང་མི་རིགས་ཏེ། རེ་ཞིག་གི་ཚེ་ན་རིགས་སད་བྱེད་ཀྱི་རྐྱེན་ཚང་ནས་རིགས་སད་པར་འགྱུར་བ་བསྟན་བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་ལ་སོགས་པས་ལེགས་པར་སྒྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་འཚང་རྒྱ་བ་མི་སྲིད་པའི་གང་ཟག་མི་སྲིད་པར་ཁས་བླངས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱ་བ་མ་ཡིན་པ་དང་། འཚང་རྒྱ་ཡང་རྒྱ་ངེས་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་ཁས་བླངས་པར་མི་བྱའོ། །འོ་ན་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་སྲིད་པར་ཐལ། འཚང་རྒྱ་བའི་ཕྱིར་ཅེ་ན། འདོད་པ་ཁོ་ནའོ། སངས་རྒྱས་ཟིན་པར་ཐལ་པ་འཕེན་པ་ནི་མི་རིགས་པར་བཤད་ཟིན་ཏོ། །འོ་ན་སེམས་ཅན་ནམ་ཡང་མེད་པ་སྲིད་པར་ཐལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར་ཅེ་ན། ཁྱབ་པ་མེད་དེ། ཁྱོད་སངས་རྒྱས་པ་ཡོད་ན་ཁྱོད་མེད་པར་འགལ་ལོ། །སེམས་ཅན་མེད་པ་སྲིད་པར་ཐལ་བ་ཡང་འདོད་པ་ཁོ་ན་སྟེ། དངོས་པོ་གཏན་མེད་ཡོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་དོན་བྱ་ཡུལ་གྱི་སེམས་ཅན་མེད་པ་སྲིད་པར་ཐལ་བ་ཡང་འདོད་པ་སྟེ། སྔར་ལྟར་རོ། །སངས་རྒྱས་ཀྱི་དོན་བྱ་ཡུལ་གྱི་སེམས་ཅན་རྒྱུན་ཆད་པ་སྲིད་པར་ཐལ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། འོ་ན་བྱང་སེམས་བརྒྱད་པ་བ་ཆོས་ཅན། ཁྱོད་རྒྱུན་ཆད་པ་སྲིད་པར་ཐལ། ཁྱོད་སངས་རྒྱས་པ་ཡོད་པའི་ཕྱིར། ཁྱབ་པ་ཡང་སྤོབས་མཚུངས་པས་(105a)གསུམ་ག་ཁས་བླངས་སོ། །ཁྱོད་ཀྱི་ཁྱབ་པ་དེའི་སྒྲུབ་བྱེད་སངས་རྒྱས་ཡིན་ན་སེམས་ཅན་མིན་པས་ཁྱབ་པ་འཁྲུལ་ མས་མ་བསམས་ལེགས་པར་རྟོགས་ཤིག

དེ་ཡང་ཞིབ་ཏུ་བརྟགས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་ཡོད་པ་དང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་གཉིས་ཀྱི་ཁྱད་པར་མ་ཕྱེད་པའོ། །སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་པ་ཡོད་ན་དེ་གང་ལ་ཡོད་ཅིང་དུས་ནམ་གྱི་ཚེ་ཡོད་ཅེ་ན། འོ་ན་ཁྱེད་ཀྱིས་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དུ་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པར་བྱའོ་སྙམ་པའི་ཐོབ་བྱ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་དེ་གང་གི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་ཅིང་དུས་ནམ་གྱི་ཚེ་ཡོད། རང་ཉིད་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པའི་ཚེ་ཡོད་ཅིང་། དེའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཚོགས་ལམ་པའི་རྒྱུད་ལ་དེའི་ཐོབ་བྱ་སངས་རྒྱས་མེད་པའི་ཕྱིར་ཏེ། རྒྱུ་འབྲས་དུས་མི་མཉམ་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེ་ན། ཅིག་ཤོས་ལ་ཡང་དེ་ལྟར་སྨྲས་པ་ལ་མི་རིགས་ཅི་ཞིག་ཡོད། འཁོར་བ་ལ་ཐོག་མ་ཡོད་ན་རྒྱུ་མེད་དུ་འགྱུར་བས་ཐོག་མའི་མཐའ་མེད་ལ་ཐ་མའི་མཐའ་ཡོད་དམ་མེད་ཅེ་ན། ཁ་ཅིག་ན་རེ། འཁོར་བ་སྤྱི་ཙམ་ལ་ཕྱི་མཐའ་མེད་ལ། འཁོར་བ་བྱེ་བྲག་པ་ལ་ཕྱི་མཐའ་ཡོད་དོ། །ཞེས་སྨྲ་བ་ནི་འགལ་ཏེ། དངོས་པོ་ལ་མི་སྲིད་པའི་བུམ་པ་ལ་ཡོད་པ་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན

འཁོར་བ་སྲིད་དང་བྲེ་བྲག་གང་ལ་ཡང་ཕྱི་མཐའ་ཡོད་ལ། ལུང་ཁ་ཅིག་ལས། འཁོར་བ་ལ་ཕྱི་མཐའ་མི་མངོན་པར་གསུངས་པ་ནི། སེམས་ཅན་ཁ་ཅིག །དུས་འདི་ཙམ་ན་ཐར་པ་ཐོབ་ལ་དེ་ཕན་ཆད་དང་(105b)ཚུན་ཆད་དུ་མ་བྱུང་ངོ་ཞེས་པའི་དུས་ཀྱི་ངེས་པ་ཕྱེས་པ་རྣམས་ཀྱིས་བསམ་པར་མི་ནུས་པའི་དོན་ཡིན་གྱི། སྔར་བཤད་པ་ལྟར་ཐར་པ་ཐོབ་མི་སྲིད་པའི་སེམས་ཅན་མེད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཁ་ཅིག །འཁོར་བ་ལ་ཕྱི་མཐའ་མེད་ལ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་འཚང་རྒྱའོ། །ཞེས་ཟེར་བ་ནི་འགལ་བའི་ཁུར་འབབ་ཞིག་གོ །སྨྲས་པས་ཆོག་གོ

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། ལུང་དགོད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.1.
དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་དག་པར་འགྱུར་བ་མི་སྲིད་པ་ནི་རིགས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། **གང་གི་ཕྱིར་ན། བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་ཁྱད་པར་མེད་པར་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ**་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་ཅིང་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་**རྣམ་པར་དག་པར་རུང་བ་ཉིད་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ནས**་གསུངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.2.
གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་དང་དེའི་དྲི་མ་**ཐོག་མ་མེད་པར་གྲུབ་ཀྱང**་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་**ཐ་མ་དང་ལྡན་པ**་ནི་སེམས་**རང་བཞིན་གྱིས་དག་པ**་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐར་དག་གིས་དག་ནས་འཁོར་བ་མ་སྟོངས་པར་དུ་འཇུག་པའི་**དགེ་བའི་ཆོས་ཅན**་རང་བཞིན་གྱིས་དག་པ་དེ་བཞིན་ཉིད་**ནི་ཐོག་མེད**་ནས་དྲི་མའི་**སྦུབས་ཀྱིས་ཕྱི་བསྒྲིབས**་ནས་མངོན་སུམ་དུ་**མི་མཐོང་སྟེ། ཇི་ལྟར་གསེར་གྱི་གཟུགས་ནི**་འཇིམ་པ་སོགས་ཀྱིས་**བསྒྲིབས་པ་བཞིན། ཞེས**་མདོ་ལས་**གསུངས་སོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.
གསུམ་པ་ལྡན་པའི་དོན་བཤད་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྒྱུའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པ་དང་། འབྲས་བུའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **རྒྱ་མཚོ་ཆེན་པོ་བཞིན་དུ**་སེམས་ཅན་ལ་རིགས་ཡོད་(106a)པའི་ཆ་ནས་རྒྱུའི་ཡོན་ཏན་**དཔག་ཏུ་མེད་པའི་ཡོན་ཏན་རིན་ཆེན་མི་ཟད་པ**འི་**གནས**་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །རྒྱ་མཚོ་ནི། རིན་པོ་ཆེ་ལ་སོགས་པའི་སྣོད་དང་རིན་པོ་ཆེ་དང་། ཆུ་རྣམས་ཚོགས་པ་ཡིན་པ་ལྟར་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་ཁམས་ཀྱང་རྒྱ་མཚོ་ཆེན་པོ་ལྟ་བུ་ཡོན་ཏན་བཞིའི་གནས་ཏེ། མོས་པ་ནི་སྣོད་ལྟ་བུ་དང་། ཤེས་རབ་དང་ཏིང་ངེ་འཛིན་རིན་པོ་ཆེ་ལྟ་བུ་དང་། སྙིང་རྗེ་ནི་ཆུ་ལྟ་བུའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དབྱེར་མེད་པར་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་མར་མེ་བཞིན**་དུ་རྫུ་འཕྲུལ་དང་། ལྷའི་རྣ་བ་དང་། གཞན་གྱི་སེམས་དང་། སྔོན་གྱི་གནས་དང་།

འཆི་འཕོ་དང་སྐྱེ་བའི་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་དང་། ཟག་པ་ཟད་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་། ཟག་པ་ཟད་པ་སྟེ་འབྲས་བུའི་ཡོན་ཏན་བདུན་དང་ལྡན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.
གཉིས་པ་[662]ལ་གཉིས། རྒྱུའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པ་དང་། འབྲས་བུའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.1
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**རྣམ་པར་དག་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་མོས་པ་**སྣོད་དང་**ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པའི་ཞི་གནས་དང་ལྷག་མཐོང་**རྒྱལ་བའི་ཡེ་ཤེས་**ཐོབ་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་**རིན་ཆེན་དང་།** བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**ཐུགས་རྗེ་**འཇུག་པའི་རྒྱུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་ཆུ་དང་ཆོས་མཚུངས་པས་ཡོན་ཏན་བཞིས་**ཁམས་ནི་**རྒྱུའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པར་**བསྡུས་པའི་ཕྱིར་**དཔེ་གསུམ་པོ་ཡིས་འདི་**རྒྱ་མཚོ་**(106b)**དང་ནི་མཚུངས་པར་བསྟན་ཏོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཐེག་པ་མཆོག་ལ་**མོས་པ་དང་། ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་ཤེས་རབ་གཉིས་དང་། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་**གནས་གསུམ་པོ་རྣམས་ཀྱི་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཡོན་ཏན་གྱི་དབྱེ་བ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པ་དང་། དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **གནས་གསུམ་གང་ཞེ་ན།** ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། དེ་ལ་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རྣམ་པར་དག་པའི་རྒྱུ་**ནི་ཞེས་ཏེ། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་མོས་པ་ནི་ཐོག་མའི་རྒྱུ་སྟེ། དེ་རྟ་བར་མ་བྱས་པར་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཞི་ལྷག་བཟུང་

662 Misnumbered (K, Zh).

འབྲེལ་གྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་བསྒོམས་པ་དང་། སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམས་པ་མི་འབྱུང་བས་སོ། །**སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས**་ཞེས་ཏེ། མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཐོབ་པའི་ཐབས་སྲིད་ཞིའི་མཐའ་འགོག་བྱེད་ཀྱི་ལམ་མོ། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི**་ཞེས་ཏེ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁམས་སྦྱོང་བའི་ཆེད་དུ་ཐུགས་རྗེ་ཆེན་པོ་འཇུག་པོའི་རྒྱུའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ནི། དེ་ལ་**ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ལ་མོས་པ་བསྒོམས་པ་ནི་སྟོད་དང་ཆོས་མཐུན་པ་སྟེ།** སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་བསྒྲུབ་པར་བྱེད་པས་ཡོན་ཏན་**དཔག་ཏུ་མེད་པ་**ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་འབྲས་བུ་འབྱིན་པའི་ནུས་པ་**ཟད་མི་ཤེས་པའི་ཤེས་རབ་དང་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་རིན་པོ་ཆེ་དང་ཐུགས་རྗེའི་ཆུ་རྣམས་དེར་འདུ་བའི་ཕྱིར་རོ།** །**ཤེས་རབ་དང་**ཞེས་ཏེ། འབྲས་བུ་འདི་སྨིན་པར་བྱེད་དོ། །སྙམ་པའི་**རྣམ་པར་རྟོག་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་དང་།** འབྲས་བུ་འབྱིན་པའི་**མཐུ་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །**བྱང་ཆུབ་སེམས**(107a)**དཔའ་སྙིང་རྗེ་བསྒོམས་པ་ནི་ཆུ་དང་ཆོས་མཐུན་པ་སྟེ།** ཆུ་བརླན་ཅིང་གཤེར་པ་ལས་མ་འདས་པ་ལྟར། **དེ་ནི་འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ལ**་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་འདོད་ཀྱི་དོན་གཉེར་གྱིས་**མཆོག་ཏུ་བརླན་པའི་རང་བཞིན་གྱི་རོ་གཅིག་པ་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །ཆོས་སྐུ་དང་། རྒྱལ་བའི་ཡེ་ཤེས་དང་ཐུགས་རྗེའི་**ཆོས་གསུམ་པོ་འདི་དག་**དག་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་དང་། ཐོབ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་དང་། ཐུགས་རྗེ་འཇུག་པའི་**རྒྱུ་གསུམ་པོ་འདིས**་རྒྱུའི་ཡོན་ཏན་བཞི་པོ་དེ་**དང་**ཁམས་**འབྲེལ་ཤིང་ལྡན་པ་ནི་ལྡན་པ་ཞེས་བརྗོད་དོ།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དྲི་མ་མེད་པའི་གནས**་ཁམས་ལ་ཞེས་སམ། དྲི་མ་མེད་པ་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ཀྱི་གནས་ལ་འབྲས་བུའི་ཡོན་ཏན་**མངོན་ཤེས**་ལྔ་**དང་**ཟག་པ་ཟད་པའི་**ཡེ་ཤེས་དྲི་མེད**་དང་དྲི་མ་མེད་པའི་སྣང་བ་**དེ་ཉིད་དང་**ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་**རྣམ་པར་དབྱེར་མེད་པའི་ཕྱིར་མར་མེ་ཡི་སྣང་བ་དང་དྲོ**་བ་དང་**མདོག་དང་ཆོས་མཚུངས་**པ་ཅན་ནོ། །ཟག་པ་ཟད་པའི་ཡེ་ཤེས་ནི། ཟག་པ་ཟད་པའི་མངོན་པར་ཤེས་པ་སྟེ། དྲི་མ་ཟད་པའི་སྣང་བ་དེ་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་ཤེས་པའི་ཡེ་ཤེས་སོ། །དེ་ཉིད་ནི་རྣམ་གྲོལ་ཞེས་ཀྱང་བརྗོད་པའི་སྣང་བ་དེ་ཉིད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **གོ་རི་མ་ཧེ་ལྟ་བར་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། (107b)ཡོན་ཏན་གྱི་དབྱེ་བ་དང་། དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **གནས་གསུམ་གང་ཞེ་ན་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། དེ་ལ་འབྲས་བུའི་ཡོན་ཏན་**མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་ནི་མར་མེའི་སྣང་བ་དང་ཆོས་མཚུངས་པ་སྟེ། དེ་དག་ནི་དོན་ཅམ་སུ་ཚོད་བའི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་ཀྱི་མུན་པ་འཇོམས་པ་ཉིད་དུ་ཉེར་བར་གནས་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་རོ། །**དེ་ཡང་སྟོན་པ་དང་། གྲོགས་དང་། གདུལ་བྱ་རྣམས་ཡུལ་གང་ན་གནས་པ་སོགས་མངོན་སུམ་དུ་སྣང་བ་དང་། གཞན་གྱི་སེམས་ཆགས་པ་དང་བྲལ་མ་བྲལ་སོགས་མངོན་སུམ་དུ་སྣང་བ་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་ཚེ་རབ་སྔ་མ་མཐའ་ཡས་པ་མངོན་སུམ་དུ་མཐོང་ནས་གདུལ་བྱ་གང་དང་འབྲེལ་པ་ཡོད་པ་སོགས་མངོན་སུམ་དུ་སྣང་བས་སྣང་བ་དང་ཆོས་མཚུངས་པའོ། །**ཟག་པ་ཟད་པའི་ཡེ་ཤེས་ནི་འོད་དང་ཆོས་མཐུན་པ་སྟེ་དེ་ནི་**ཞེས་སོ། །

**གནས་ཡོངས་སུ་གྱུར་པའི་ཟག་པ་ཟད་པ་སྤྲངས་པ་ནི་མར་མེའི་མར་ཁུ་དང་ཆོས་མཐུན་པ་སྟེ། དེ་ནི་**ཞེས་སོ། །དེ་བཤད་པ་ནི་**དེ་ལ་དྲི་མ་མེད་པ་ནི་**གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་འཛིན་པའི་**ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་སྤྲངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །རྣམ་པར་དག་པ་ནི་**ཉོན་མོངས་པའི་བག་ཆགས་བདེན་སྣང་འཁྲུལ་པའི་ཆ་དང་བཅས་པའི་ཕྱིར་རོ། །**འོད་གསལ་བ་ནི་སྒྲིབ་པ་དེ་གཉི་གློ་བུར་བ་ཉིད་ཀྱིས་**སེམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་**ལ་ཞུགས་པ་**མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི་**དེ་ལྟར་**མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་**དང་ཟག་པ་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་སྤྲངས་པས་བསྡུས་པ་མི་སློབ་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་ཆོས་བདུན་པོ་འདི་དག་**དྲི་མ་མཐར་དག་གིས་དབེན་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་**ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ན་**ངོ་བོའི་སྒོ(108a)ནས་**ཐ་དད་ཚུན་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པ་ཉིད་དུ་སོ་སོ་མ་ཡིན་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་མཉམ་པ་ཉིད་དང་ལྡན་པ་ནི་ལྡན་པ་ཞེས་བྱའོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ལྡན་པའི་དོན་ལས་**ཞེས་ཏེ་མདོ་ལས། **ཤཱ་རིའི་བུ་དཔེར་ན་**ཞེས་སོ། །འབྲས་བུ་མཐར་ཕྱུག་པའི་དུས་ན་ཡོན་ཏན་འདི་དག་དང་ལྡན་པ་མདོ་འདིས་བསྟན་གྱི། སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་མ་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.
བཞི་པ་འཇུག་པའི་རབ་དབྱེ་བཤད་པ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། དེའི་ཡན་ལག་གོ

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**ཞེས་སོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་གཞི་གང་ལ་གནས་པ་དང་། དབྱེ་བ་དུས་གནས་པའི་ཚུལ་གྱིས་རྟེན་གྱི་འཇུག་པ་དང་རབ་ཏུ་དབྱེ་བའི་འཇུག་པ་གཉིས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **སོ་སོའི་སྐྱེ**་བོ་དང་**འཕགས**་པ་གཞན་དང་། **རྟོགས**་པའི་**སངས་རྒྱས་ཀྱི**་རྟེན་དེ་གསུམ་ལ་གནས་པ་རྟེན་གྱི་འཇུག་པ་དང་། **དེ་བཞིན་ཉིད**་དྲི་མས་མ་དག་པ་དང་ཕྱོགས་གཅིག་དང་བྲལ་བ་དང་། སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད་ཟད་པའི་དབྱེ་བ་གསུམ་དུ་གནས་པས་རབ་ཏུ་**དབྱེ་བའི་འཇུག་པ་ལས་དེ་ཉིད་གཟིགས་པས་སེམས་ཅན་ལ་རྒྱལ་བའི་སྙིང་པོ**་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་འདི་**བསྟན་ཏོ**། །སེམས་ཅན་གྱིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པའི་གཞི་སྙིང་པོ་བསྡུས་པ་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་འདི་ཡིན་ཏེ། གང་ལ་དམིགས་ནས་བསྒོམས་ན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་སྐྱེ་བའི་ཆོས་ཀྱི་འབྱུང་གནས་དེ་ཉིད་དོ། །དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་རྒྱལ་བ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་(108b)པའི་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པའི་ཐབས་ཀྱི་སྙིང་པོ་བསྡུས་པ་ཡིན་པས་རྒྱལ་བའི་སྙིང་པོ་ཞེས་བརྗོད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.1.
གཉིས་པ་[663]ལ་དྲི་བ་ནི། **འདིས་ཅི་བསྟན་ཅེ་ན**།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.
ལན་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **སོ་སོའི་སྐྱེ་བོའི**་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་སྒྲིབ་པའི་ས་བོན་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མ་སྤངས་ཤིང་དྲི་མའི་ས་བོན་དང་བཅས་པས་**ཕྱིན་ཅི་ལོག**་དང་བཅས་པ་དང་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་མ་ཡིན་པའི་**བདེན་པ**་མངོན་སུམ་དུ་**མཐོང་བ**འི་གང་ཟག་གི་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་ལས་**ལྡོག་པ**་སྟེ་དྲི་མ་ཟད་པ་མ་སྤངས་ཤིང་དྲི་མའི་ས་བོན་ཅི་རིགས་པ་སྤངས་པས་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་**དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན**་གཟིགས་པ་མཐར་ཐུག་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་**ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་སྤྲོས་པ་མེད་པ་ཉིད་ཀྱི**་རབ་ཏུ་དབྱེ་བར་གནས་པའོ། །གཙོ་བོ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་རྣམས་ཡིན་མོད་ཀྱི། འཕགས་པ་གཞན་ཡང་རིམ་པ་གཉིས་པའི་ནང་དུ་བསྡུ་བར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་ལ**་འཇུག་པའི་དབྱེ་བས་རྣམ་པ་གསུམ་ཐ་དད་པར་བསྟན་པར་རིག་པར་བྱ་སྟེ། གང་ལས་བསྟན་ན་**ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ལ་སོགས་པར**་དེ་བཞིན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་ལ་སོགས་པའི་**རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྒོ་ལ་གདམས་པ་ལས་བརྩམས་ཏེ**འོ། །དེ་བཞིན་དུ་དོན་དམ་པའི་དབྱེ་བ་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་གསུངས་པར་བསྒྲུབས་པས་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་ཀུན་རྫོབ་རང་སྟོང་འབའ་ཞིག་བསྟན་གྱི། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཞན་སྟོང་མ་བསྟན་ཏོ་ཞེས་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་དང་བསྟན་(109a)བཅོས་འདི་རྩ་འགྲེལ་མུན་དབྱུང་བར་མི་བྱའོ། །གང་ལ་བསྟན་ན་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ལ**འོ། །གཞི་གང་ལ་ཚུལ་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་ནི། **ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་རྣམ་པར་དག་པ་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་བསྟན་པ**་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་**གང་ཡིན་པ་དེ་ལ**་ཞེས་པ་ནས། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི**་ཞེས་སོ། །གསུམ་པོ་གང་ཞེ་ན། **འདི་ལྟ་སྟེ**། ཞེས་སོ། །དེ་ཉིད་བཤད་པ་ནི། དེ་ལ་**ཕྱིན་ཅི་ལོག**་དང་བཅས་པ་ནི་བྱིས་པ་རྣམས་ཀྱི་དེ་བཞིན

[663] Misnumbered (K, Zh).

ཉིད་དེ། བྱིས་པ་རྣམས་མི་རྟག་པ་སོགས་བཞི་ལ་རྟག་པ་སོགས་སུ་འདུ་ཤེས་པ་དང་། འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པས་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པས་སེམས་དང་འདུ་ཤེས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གིས་ཞེན་པའི་དོན་ལ་བཟློད་ཅིང་འདོད་ལ་མངོན་པར་ཞེན་པས་ལྟ་བ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ལས་ལྡོག་པས་**ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ**་ནི་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱི་སྣེ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་སྣེ་ཅི་རིགས་པ་སྤྲངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །**ཡང་དག་པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། སོ་སོའི་དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.1.
དང་པོ་ནི། **འདི་ཕན་ཆད་ནི**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.
གཉིས་པ་ལ་བཞི། ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་ཐ་དད་པ་མ་ཡིན་པར་གནས་སྐབས་ཙམ་ཐ་དད་པའི་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་དང་། རང་བཞིན་གཅིག་ཉིད་གནས་སྐབས་ཀུན་ཏུ་འགྲོ་བས་དེ་ཉིད་བསྒྲུབ་པ་དང་། ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བས་བསྒྲུབ་པ་དང་། ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་དུས་ན་རྣམ་གྲོལ་གྱི་ཡོན་ཏན་རྣམས་དབྱེར་མེད་དུ་ལྡན་པར་བསྒྲུབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.
དང་པོ་ལ་(109b)གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། སྒྲིབ་པའི་ས་བོན་ཙུང་ཟད་ཙམ་ཡང་**མ་དག་**པ་དང་། སྒྲིབ་པ་མཐའ་དག་**མ་དག་**ཅིང་ཀུན་བརྟགས་ཀྱིས་ས་བོན་སོགས་ཅི་རིགས་པ་**དག་པ་དང་། ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་**གི་དེ་བཞིན་ཉིད་གསུམ་ལ་**གོ་རིམ་བཞིན་**དུ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་**སེམས་ཅན་**གྱི་ཁམས་དང་། **བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**འཕགས་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་ཁམས་**དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཞེས་བརྗོད་དོ། །** དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་དབྱེ་བ་སྟོན་པ་ཡིན་པས་ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་གི་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པར་བཞག་ཀྱང་འགལ་བ་མེད་ལ་དེ་བཞིན་ཉིད་ སྔ་མ་གཉིས་སོ་སྐྱེ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡིན་པར་བཞག་ཏུ་མི་རུང་སྟེ། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སྐྱེས་བུ་འཇོག་པ་གཞན་སྡེའི་ལུགས་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །བརྗོད་དོ་ཞེས་པའི་སྒྲ་ལས་ནི་གང་ཟག་གསུམ་གྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་གང་ཟག་གསུམ་དུ་བཏགས་པའི་གཞིར་བྱ་སྟེ། དེ་ལྟ་ན། ཕུང་པོའི་ཚོགས་པ་དང་རྒྱུན་ལ་བརྟེན་ནས་གང་ཟག་ཏུ་བཏགས་ཀྱང་། ཕུང་པོའི་ཚོགས་པ་དང་རྒྱུན་དང་དེའི་ཡ་གྱལ་སོགས་གང་ཡང་གང་ཟག་གི་མཚན་གཞིར་བཞག་ཏུ་མི་རུང་བ་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཞིབ་ཏུ་བཤད་ན། ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལས། གཟུགས་སྟོང་པའོ། །སྟོང་པ་ཉིད་གཟུགས་སོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ལྟར་ཏེ། གཟུགས་ཀྱི་རང་གི་ངོ་བོའི་སྡོད་ལུགས་ཇི་ལྟར་ཡོད་ལྟ་བའི་ཚེ། གཟུགས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་ལ། དེའི་རྗེས་ཐ་མལ་བའི་ངང་ནས་གཟུགས་སུ་འདོགས་པའི་གཞི་ཇི་ལྟར་ཡིན་(110a)ལྟ་བའི་ཚེ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པའི་ཆོས་ཞིག་ལ་གཟུགས་སུ་ཐ་སྙད་བྱེད་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་འགྱུར་བ་བཞིན་དུ། འདིར་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པའི་ཆོས་ཞིག་ལ་གང་ཟག་གསུམ་དུ་ཐ་སྙད་བྱས་པར་ཁོང་དུ་ཆུད་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་དོན་རྟོགས་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.1.

གསུམ་པ་ལ་དྲི་བ་ནི། **འདིས་ཅི་བསྟན་ཅེ་ན**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.
ལན་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཁམས་**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་**གནས་སྐབས་གསུམ་དག་ཏུ་**སྔ་ཕྱི་རིམ་གྱིས་**མིང་གསུམ་གྱིས་**ནི་བཏགས་ནས་**བསྟན་པ་ཉིད་དུ་**ཤེས་པར་བྱའོ། །མཚན་གཞིར་བྱེད་པ་མ་ཡིན་པ་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་རོ། །ཁམས་ཇི་ལྟ་བུ་ཞེ་ན། སྔར་བཤད་པའི་ངོ་བོ་ཉིད་ལ་སོགས་པའི་དོན་འདི་དྲུག་གིས་ནི་བསྡུས་པ་ཡི་སྟེ། དེ་དག་གིས་གཏན་ལ་ཕབ་པའི་དོན་དེ་ཉིད་དེ་དེ་ཡང་མདོར་བསྡུས་ན། གནས་སྐབས་གསུམ་དུ་མིང་གསུམ་གྱིས་བཏགས་ནས་བསྟན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.1.
དང་པོ་ནི། གནས་སྐབས་ཅན་དབྱེ་བའི་གཞི་ནི་**དེ་ལྟར་**མིང་**གང་ཅི་ཡང་རུང་**སྟེ། **བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་**སྐྱེ་བ་མེད་པ་དང་། འགག་པ་མེད་པ་ལ་སོགས་པ་ཟབ་མོའི་**རྣམ་གྲངས་ཀྱི་སྒོ་དུ་མར་རྒྱས་པར་བསྟན་པའི་ཟག་པ་མེད་པའི་ཁམས་**དེ་བཞིན་ཉིད་**བསྟན་པའི་ངོ་བོ་**ཉིད་ཅེས་སོ། །གནས་སྐབས་དང་པོ་ལ་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཞེས་སྦྱོར་བསྟན་ཡང་དྲི་མའི་ས་བོན་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ཀྱིས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་པས་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་འབའ་ཞིག་དང་རིམ་པ་གཉིས་པའི་སྐབས་སུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཞེས་སྦྱོར་བཤད་ཀྱང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་(110b)འཕགས་པ་ཡིན་པར་ཤེས་བྱེད་ཀྱི་མདོ་ལས་གསལ་ལ། དེ་ཡང་གཙོ་བོའི་དབང་དུ་བྱས་པ་ཡིན་གྱི།ཉན་རང་འཕགས་པ་དག་ཀྱང་དེར་བསྡུས་ནས་བཞག་སྟེ། སོ་སོ་སྐྱེ་བོར་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་དང་། འཇུག་པའི་རབ་དབྱེའི་སྐབས་སུ་དེ་ཡང་བསྟན་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་སྐད་དུ། **བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས། ཤཱ་རིའི་བུ་**དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པ་ན་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**ཞེས་བསྟན་པའི་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**དེ་ཉིད་ཉོན་མོངས་པའི་**ཞེས་དང་། ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་འཁོར་བའི་སོ་སོ་སྐྱེ་བའི་རྒྱུད་ལ་གནས་པས་**འཁོར་བའི་རྒྱུན་གྱིས་འཁྱེར་**ལ་ཞེས་པ་ནས། སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་**སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཞེས་བརྗོད་དོ།** །

**ཤཱ་རིའི་བུ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དེ་ཉིད་འཁོར་བའི་རྒྱུན་གྱི་སྡུག་བསྔལ་ལ་སྐྱོ་བར་གྱུར་པ་**ཞེས་པ་ནས། **བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སྤྱོད་པ་སྤྱོད་པ་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཞེས་བརྗོད་དོ།** །ཆོས་སྐུ་འཁོར་བར་འཁོར་བ་སོགས་མི་རུང་བས་དྲི་མ་དག་པའི་ཚེ་ཆོས་སྐུར་འགྱུར་བ་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་ཉིད་ཁྱད་ཆོས་དེ་དག་གིས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་པ་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔར་བཏགས་པའི་དོན་ཏོ། །དེ་དག་གིས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་འཁོར་བའི་ཉེས་དམིགས་རིག་ནས་མི་མཐུན་པར་འཛིན་པ་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་སྤྱོད་པ་བརྒྱད་ཁྲི་བཞི་སྟོང་གི་གཉེན་པོར་ཆོས་ཕུང་བརྒྱད་ཁྲི་བཞི་སྟོང་གི་དོན་རིག་ནས་པར་ཕྱིན་བཅུའི་སྤྱོད་པ་ཉམས་སུ་ལེན་པ་བསྟན་ཏོ། །

**ཤཱ་རིའི་བུ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དེ་ཉིད་**ཅེས་ཏེ། རིམ་པ་བཞིན་དུ་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་སྤངས་པ་དང་། འབྲས་བུ་སྡུག་བདེན་སྤངས་པ་དང་། ཤེས་སྒྲིབ་སྤངས་པ་དང་། (111a)རྒྱུ་མཚན་དེ་ཉིད་ཀྱིས་ན་**དགེ་བ་**ཞེས་པས་རང་དོན་ཕུན་ཚོགས་ཀྱི་སྤངས་པ་དང་། གཞན་དོན་ཕུན་ཚོགས་ནི་**སེམས་ཅན་**ཞེས་སོ། །ཇི་ལྟ་བ་དང་ཇི་སྙེད་པ་རྟོགས་པ་གཉིས་ནི་**ཤེས་བྱའི་**ཞེས་པ་གཉིས་དང་། རྒྱུ་མཚན་དེས་ན་**སྒྲིབ་པ་མེད་པའི་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**ཞེས་ཏེ། རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་གནས་སྐབས་གསུམ་དུ་རྗེས་སུ་འགྲོ་བས་གནས་སྐབས་ཙམ་ཐ་དད་པ་ཡིན་གྱི།རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་མི་འདྲ་བ་སོ་སོ་ཐ་དད་པ་ཡིན་ན། གནས་སྐབས་གསུམ་དུ་ཁྱད་པར་མེད་པར་རྗེས་སུ་འགྲོ་བ་འགལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཇི་ལྟར་**སྟོང་སྟོང་པ་མཐའ་དག་ལ་ཁྱབ་པར་བྱེད་སྙམ་པའི་**རྟོག་པ་མེད་པའི་བདག་ཉིད་ཅན་ནམ་མཁའ་**ཐོགས་པའི་རེག་བྱ་དང་བྲལ་བ་**ཀུན་ཏུ་རྗེས་སུ་**སོང་བ་**ལྟར་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་དྲི་མ་**མེད་པའི་**དབྱིངས་**རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་**དེ་བཞིན་**དུ་ཆོས་ཅན་**ཀུན་ཏུ་འགྲོ་བ་ཉིད་**དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དྲི་མ་མེད་པའི་དབྱིངས་ནི་དྲི་མ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པའི་དོན་ཡིན་གྱི།གློ་བུར་དྲི་བྲལ་འབའ་ཞིག་མིན་ནོ། །ཐོགས་པའི་རེག་བྱ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་དེ་ཉིད་འདུས་མ་བྱས་ཀྱི་ནམ་མཁའ་ཡིན་གྱི།བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྣམ་པ་འཆར་རྒྱུ་མེད་ལ་དེ་སྣོད་ཐ་དད་པ་ཀུན་ལ་ཁྱབ་ཀྱང་ཆོས་ཅན་སོ་སོའི་སྒོ་ནས་ཐ་སྙད་མི་འདྲ་བར་བཞག་པ་མ་གཏོགས་རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བ་འཆར་རྒྱུ་མེད་པ་བཞིན་དུ། རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་གྱི་རང་བཞིན་རྣམ་དག་དེ་ཉིད་ཆོས་(111b)ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་རྗེས་སུ་སོང་ཡང་སོ་སོར་བཞིན་དུ་རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བར་འཆར་རྒྱུ་མེད་པས་རང་བཞིན་གཅིག་ཉིད་གནས་སྐབས་ཀུན་ཏུ་རྗེས་སུ་འགྲོ་བ་དང་། གནས་སྐབས་ཐ་དད་པ་ཙམ་ཞེས་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.
3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.1.
གསུམ་པ་ལ་དྲི་བ་ནི། **འདིས་ཅི་བསྟན་ཅེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.
ལན་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། ཁམས་**དེ་སྤྱིའི་མཚན་ཉིད་**དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་ཉིད་**ཉེས་པ་**མ་ལུས་པ་དང་བཅས་པ་**དང་།** སྤང་བྱའི་ས་བོན་ཅི་རིགས་པ་སྤངས་པའི་ཡོན་ཏན་དང་བཅས་པ་དང་། **ཡོན་ཏན་མཐར་ཐུག་**པ་ཀུན་ལ་**ཁྱབ་པ་སྟེ།** **གཟུགས་ཀྱི་རྣམ་པ་**ས་དང་། ཟངས་དང་། གསེར་གྱི་སྣོད་རིམ་པ་བཞིན་དུ་**དམན་པ་དང་། བར་མ་**དང་། **མཆོག་ལ་ནམ་མཁའ་**ཁྱབ་པ་**བཞིན་**དུ་ཀུན་ཏུ་འགྲོ་བ་ཉིད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་དང་**ཞེས་ཏེ། གོ་བར་ཟད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར། ཞེས་པ་ནས། **ཤཱ་རིའི་བུ་དེའི་ཕྱིར་ན་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་གཞན་ལ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཡང་གཞན་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མ་མཐར་དག་གིས་དག་པ་**ཆོས་ཀྱི་སྐུའོ།** །**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་ཚེ་**སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཏེ། འདི་ནི་དོན་གྱིས་**ཏེ་རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བ་འཆར་བའི་**གཉིས་སུ་མེད་དོ། ཡི་གེ་ཙམ་ཐ་དད་པ་ཡིན་ནོ།** །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་སོ། །སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་དང་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དོན་རྣམ་གྲངས་པར་བྱེད་པ་རིགས་པ་དང་འགལ་བས་ནམ་མཁའ་ལ་བྱུ་རོག་དང་བྱ་རྐོད་འཕུར་བའི་ལམ་མི་འདྲ་བ་སོ་སོར་འཆར་རྒྱུ་མེད་པ་དང་། སྟོད་ཐ་(112a)དད་པའི་ནམ་མཁའ་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བ་སོ་སོར་འཆར་རྒྱུ་མེད་ཀྱང་། བརྗོད་པ་ཐ་དད་པ་ཙམ་ཡོད་པ་ལྟར། རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་དྲི་མ་དང་བཅས་པ་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཞེས་པ་དང་། དྲི་མ་མཐར་དག་ཟད་པ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཞེས་པ་ཙམ་མ་གཏོགས། རང་གི་ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བར་འཆར་བ་མེད་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་**ཞེས་ཏེ། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་བཅུ་བཞི་ནི། ཇ་བ་ལྟ་བུའི་ཚིགས་བཅད་ཡིན་ཏེ། མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་འགྱུར་བ་མེད་པ་སྟོན་པའི་ཇ་བ་ལྟ་བུའི་ཚིགས་བཅད་བཅུ་གཉིས་དང་། མ་དག་པ་དང་དག་པའི་གནས་སྐབས་ཀྱི་འགྱུར་བ་མེད་པ་སྟོན་པའི་ཇ་བ་ལྟ་བུ་སྐྱེ་འཆི་ན་དང་ཞེས་པའི་ཚིགས་བཅད་གཅིག་དང་། ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་ལས་བརྩམས་པ། །གཞན་འགྱུར་མིན་བདག །ཅེས་པའི་ཇ་བ་ལྟ་བུའི་ཚིགས་བཅད་གཅིག་རྣམས་སོ། །གསུམ་གའི་མདོར་བསྟན་གྱི་ཚིགས་བཅད་གཅིག་དང་། དང་པོ་ལ་ཇ་བ་ལྟ་བུ་བཅུ་གཉིས་དང་། གཉིས་པ་ལ་ཇ་བ་ལྟ་བུ་གཅིག་དང་། བཤད་པ་ལྟ་བུ་བཅུ་གཉིས་དང་། གསུམ་པ་ལ་ཇ་བ་ལྟ་བུ་གཅིག་དང་། བཤད་པ་ལྟ་བུ་དྲུག་སྟེ། དེ་ལྟར་ན་མི་འགྱུར་བའི་དོན་ལས་བརྩམས་པའི་ཚིགས་བཅད་ཤོ་ལོ་ཀ་སུམ་ཅུ་རྩ་ལྔའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིར་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། དོན་ཚན་སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་ལྟར་སྔར་**སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་**བཞིན་དུ་ཕྱིས་**ཉན་རང་འཕགས་པ་དང་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་(112b)འཕགས་པའི་གནས་

སྐབས་དང་། ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་གི་གནས་སྐབས་ན་ཡང་**དེ་བཞིན**་ཉིད་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་དེ་བཞིན་དུ་གནས་པ་དང་། ཐ་མའི་གནས་སྐབས་བཞིན་དུ་དང་པོ་གཉིས་ཀྱི་གནས་སྐབས་ན་ཡང་གནས་པས་**འགྱུར་བ་མེད་པའི་ཆོས་ཉིད་དོ**། །

གནས་སྐབས་སྔ་མ་གཉིས་ན་ཉེས་པ་དང་བཅས་པ་དང་།གནས་སྐབས་ཐ་མ་ན་ཉེས་པ་མེད་ཅིང་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པས་སྔར་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་ཕྱིས་ཀྱང་གནས་པ་མ་གྲུབ་པོ་ཞེ་ན། སྐྱོན་མེད་དེ། **ཉེས་པ**་སེམས་ལ་འབྲལ་རུང་གི་**གློ་བུར**་བ་དང་**ལྡན་པ་དང་།** སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཡོན་ཏན**་མཐའ་དག་སྐྱེ་རུང་དང་། ཡོན་ཏན་སྐྱེ་བའི་དམིགས་པ་**རང་བཞིན་ཉིད་དུ་ལྡན**་པའི་**ཕྱིར**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་དེ་ཉིད་ཉེས་པས་རྣམ་པ་གཞན་དུ་ཀྱི་བར་མི་ནུས་ཤིང་། ཡོན་ཏན་གྱིས་ཀྱང་རྣམ་པ་གཞན་དུ་བྱ་བར་མི་ནུས་ཏེ། ཆུ་ཐམས་ཅད་རྒྱ་མཚོར་རོ་གཅིག་པ་ལྟར། ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་བའི་ངང་དུ་རོ་གཅིག་པའི་དོན་ཏོ། །དེས་ན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དེ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་ལས་རྣམ་པ་གཞན་དུ་བྱ་བར་མི་ནུས་ཤིང་། འཕགས་པ་སུའི་མཉམ་གཞག་གིས་གཟིགས་པའི་ཚེ་ན་ཡང་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བར་འཆར་རྒྱུ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་གནས་པ་དེ་ཉིད་ལ་འགྱུར་བ་མེད་པ་ཞེས་བྱའི། །བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་དངོས་ལ་འདོད་པ་ནི་ཆོས་འདི་བ་རྣམས་ཀྱི་ལུགས་མ་ཡིན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། རྒྱ་བ་ལྟ་བུའི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་བཅུ་བཞིའོ། |**ཚིགས་སུ་བཅད་པ་བཅུ་བཞི་པས་ནི་ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན**་འབྲལ་རུང་དང་དང་པོའི་སྐྱོ་ནས་ཡོན་ཏན་མི་འདྲ་བར་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་ཅིང་། འབྲལ་མི་ཤེས་པ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་མི་འགྱུར་བ་བཤད་པ་དང་། མ་དག་པ་དང་དག་པའི་གནས་སྐབས་ནི་མ་འགྱུར་བ་བཤད་པ་དང་། ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་གི་གནས་(113a)སྐབས་ན་མི་འགྱུར་བའི་དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཕུང་སོགས་སྐྱེད་བྱེད་ལས་ཉོན་སོགས་ཀྱིས་མི་འགྱུར་བ་དང་། མེ་དང་ཆོས་མཚུངས་པའི་ཕུང་སོགས་འཇིག་བྱེད་རྒ་བ་སོགས་ཀྱིས་མི་འགྱུར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱིས་མ་གོས་པ་དང་། དེའི་སྐྱེ་འཇིག་གིས་མ་གོས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.1.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་ནམ་མཁའ་སྣོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་ཀུན་ཏུ་ཁྱབ་པར་སོང་བ་ཡིན་ཡང་ཐོགས་པའི་རེག་བྱ་རྣམ་པར་བཅད་ཙམ་ཡིན་པས་འདུས་མ་བྱས་ཤིང་དབང་པོའི་མངོན་སུམ་གྱི་གཟུང་ཡུལ་དུ་མ་གྱུར་པས་ཕྲ་བའི་ཕྱིར། སྣོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་གྱི་ཉེས་པའི་རྡུལ་སོགས་ཀྱིས་ཉེ་བར་གོས་པ་མེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཟག་པ་མེད་པའི་གནས་པ་འདི་ཁྱབ་པར་ཡོད་ཀྱང་ལས་ཉོན་སོགས་ཀྱིས་རྣམ་པ་གཞན་དུ་བསྒྱུར་བའི་ཚུལ་གྱིས་ཉེ་བར་གོས་པ་མེད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་ལྟར་སྣོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་ཐམས་ཅད་དུ་ནམ་མཁའ་ལ་ནི་བརྟེན་ཏེ་རླུང་གི་དཀྱིལ་འཁོར་ནས་བརྩམས་ནས་སྐྱེ་ཞིང་དུས་མཐའི་མེ་སོགས་ཀྱིས་འཇིག་པ་དེ་བཞིན་དུ་འདུས་མ་བྱས་པ་རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་དབྱིངས་ལ་དབང་པོ་རྣམས་ནི་སྐྱེ་ཞིང་འཇིག་ཀྱང་སྐྱེ་འཇིག་གི་ཆོས་ཀྱིས་རྣམ་པ་གཞན་དུ་བསྒྱུར་བར་མི་ནུས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། འཇིག་པའི་ཆོས་ཀྱིས་མ་གོས་པ་དང་། སྐྱེ་བའི་ཆོས་(113b)ཀྱིས་མ་གོས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་ནམ་མཁའ་མེ་རྣམས་ཀྱིས། །སྔོན་ཆད་ནམ་ཡང་ཚིག་པ་མེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་འདི་ནི་འཆི་བ་དང་ནད་པ་དང་རྒ་བའི་མེས་མི་ཚིག་ཅིང་ཞིག་པར་བྱར་མེད་དོ། །རྣམས་ནི་མང་པོའི་ཚིག་སྟེ་མེ་གསུམ་མོ། །འཇིག་པའི་ཆོས་ཀྱིས་མ་གོས་པ་བརྗོད་བྱ་ཙམ་བས་ཐོག་མར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་དོན་དང་། དཔེ་དོན་སོ་སོར་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། སའི་དཀྱིལ་འཁོར་ནི་ཆུའི་དཀྱིལ་འཁོར་ལ་གནས་ལ་ཆུ་རླུང་ལ་རླུང་ནམ་མཁའ་ལ་རབ་ཏུ་གནས་ཀྱང་འདུས་མ་བྱས་པའི་ནམ་མཁའ་ནི་རླུང་དང་ཆུ་དག་དང་སའི་ཁམས་ལ་གནས་པ་མ་ཡིན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། དཔེ་དེ་བཞིན་དུ་ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་རྣམ་སྨིན་གྱིས་བསྡུས་པའི་ཕུང་པོ་དང་། ཁམས་དང་མིག་གི་དབང་པོ་ལ་སོགས་པའི་སྐྱེ་མཆེད་རྣམས་རང་རྒྱུ་ལས་དང་ཉོན་མོངས་པ་དག་ལ་གནས་ཤིང་ལས་དང་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་ཉོན་མོངས་པ་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་འཛིན་པའི་ཚུལ་བཞིན་མིན་པའི་ཡིད་ལ

**བྱེད་**པ་**ལ་རྟག་ཏུ་གནས་**པ་**ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་**པའི་**ཡིད་བྱེད་ནི་སེམས་ཀྱི་**གནས་ལུགས་རང་བཞིན་གྱིས་**དག་པ་ལ་རབ་ཏུ་གནས་**ཀྱང་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་**དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་པའི་ཚུལ་གྱིས་ལས་ཉོན་ལ་སོགས་པའི་**ཆོས་རྣམས་ནི་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་གནས་པ་མེད་**དོ། །

དེའི་དོན་ནི་ལས་ཉོན་སོགས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་མ་གྲུབ་བརྟགས་པའི་ཚེ་ན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པས་མཐར་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་བར་ཁོང་དུ་(114a)ཆུད་པ་ལས་མ་འདས་ལ། རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་ཀྱི་གནས་ལུགས་ཇི་ལྟར་ཡོད་བརྟགས་པ་ན་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་ལས་མ་འདས་ཀྱི། དེ་ལས་གཞན་ཉོན་མོངས་སོགས་སུ་མི་འགྱུར་བའི་དོན་ཏོ། །དེས་ན་མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ལས་ཉོན་གྱིས་རྣམ་པ་གཞན་དུ་བསྒྱུར་མི་ནུས་པ་ཡིན་གྱི།དྲི་བཅས་དྲི་མེད་དུ་གཉེན་པོས་བྱེད་མི་ནུས་པའི་དོན་མ་ཡིན་ནོ། །འདི་དག་གིས་ནི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་དང་། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་དང་། བདེན་པར་གྲུབ་པས་སྟོང་པའི་རང་བཞིན་རྣམ་དག་ཆོས་ཀྱི་གནས་ལུགས་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དེ་ཉིད་རྒྱལ་བཏོན་དུ་བྱས་ནས། དྲི་མ་གློ་བུར་བར་ཞར་ལ་བསྒྲུབ་པ་ཡིན་ལ། འོག་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མངོན་དངོས་སུ་བསྟན་པའི་དཔེ་དགུས་དྲི་མ་གློ་བུར་བ་ཡིན་པ་རྒྱལ་བཏོན་དུ་བཤད་ནས་སེམས་བདེན་སྟོང་སྤྲོས་བྲལ་ཞར་ལ་འཆད་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དངོས་དང་། དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་གྱི་ཁྱད་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.1.
དང་པོ་ནི། རྣམ་སྨིན་གྱིས་བསྡུས་པའི་**ཕུང་པོ་དང་སྐྱེ་མཆེད་**དང་**ཁམས་རྣམས་ས**འི་དཀྱིལ་འཁོར་**དང་འདྲ་**བར་**ཤེས་པར་བྱ་སྟེ**། ལས་དང་ཉོན་མོངས་པའི་འབྲས་བུ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་སས་གླིང་བཞི་རི་རབ་སོགས་ཀྱི་རྟེན་བྱེད་པ་ལྟར་མ་འོངས་པ་ན་རྣམ་སྨིན་འབྱིན་པའི་ལས་ཉོན་གྱི་རྟེན་བྱེད་པའི་ཕྱིར། སའི་རྟེན་བྱེད་པ་དང་། གཞི་མི་བརྟན་པ་རླུང་ལ་གནས་པའི་**ཆུ་ཁམས་དང་འདྲ་**བར་**ལུས་ཅན་གྱི་ལས་དང་ཉོན་མོངས་ཤེས་**པར་**བྱ་སྟེ།** ཟག་བཅས་ཀྱི་ཕུང་པོའི་རྟེན་བྱེད་(114b)པའི་ཕྱིར་དང་གཞི་མི་བརྟན་པ་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ལ་བརྟེན་པའི་ཕྱིར། ཇི་ལྟར་ཞེན་པ་ལྟར་མ་གྲུབ་ཅིང་། ཇི་ལྟར་ཞེན་པས་སྟོང་པ་ལ་དངོས་སུ་གནས་པའི་**ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་**པའི་**ཡིད་བྱེད་ནི་**ཆུའི་རྟེན་བྱེད་ཅིང་ནམ་མཁའ་ལ་དངོས་སུ་གནས་པ་**རླུང་གི་ཁམས་དང་འདྲ་བར་ལྟའོ**། །སེམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་**དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**ནམ་མཁའི་ཁམས་བཞིན་དུ་**དེ་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ཀྱི་འཛིན་སྟངས་དང་མཐུན་པའི་གཞི་**ཅན་མིན་**ཞིང་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་སོགས་ལ་**གནས་པ་མེད་**པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ཀྱི་ཁྱད་པར་དང་། ལས་ཉོན་གྱི་ཁྱད་པར་དང་། དེ་དག་གི་རྟེན་གྱི་ཁྱད་པར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་**པའི་**ཡིད་བྱེད་ནི་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་**བདེན་སྟོང་སྤྲོས་བྲལ་**ལ་རབ་ཏུ་གནས་**ལ་**ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་**པའི་**ཡིད་བྱེད་ཀྱིས་ལས་དང་ཉོན་མོངས་**སྐྱེ་བའི་གོ་སྐབས་**རབ་ཏུ་ཕྱེ་**བས་ཕྱེད་ སྟུམས་བདེན་སྟོང་ལ་གནས་པ་དང་། ཕྱེད་ཕྱི་མས་ལས་ཉོན་གྱི་རྟེན་བྱེད་པར་བསྟན་ཏོ། །འདི་དག་གིས་ཀྱང་ལས་དང་ཉོན་མོངས་པ་གཞི་མེད་རྩ་བྲལ་དུ་བསྒྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ལས་དང་ཉོན་མོངས་ཆུ**འི་དཀྱིལ་འཁོར་ལྟ་བུ་**ལས་ནི་**ཉེར་ལེན་དང་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་བྱས་ནས་རྣམ་སྨིན་གྱི་**ཕུང་པོ་དང་སྐྱེ་མཆེད་**དང་**ཁམས་རྣམས**

**འབྱུང**་ལ། ཆུའི་དཀྱིལ་འཁོར་**དེ་འཇིག་པ་དང་ཆགས་པ་ལྟར**་རྣམ་སྨིན་གྱི་ཕུང་པོ་སོགས་ཀྱང་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་**སྐྱེ་བ་དང་འཇིག་པར་འབྱུང་བ་ཡིན**་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.3.
གསུམ་པ་ནི། ནམ་མཁའ་སྐྱེ་འཇིག་དང་བྲལ་བ་ལྟར་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན**་འོད་གསལ་བའི་བདེན་པ་ཡང་**ནམ་མཁའི་ཁམས་ལྟར**་སྐྱེད་པའི་ཉེར་ལེན་གྱི་**རྒྱུ་མེད**(115a) ཅིང་ལྷན་ཅིག་བྱེད་པའི་**རྐྱེན་མེད་དེ**་དེ་སྐྱེད་པའི་རྒྱུ་རྐྱེན་**ཚོགས་པ་མེད་ཅིང་སྐྱེ་བ་དང**་མཐར་**འཇིག་པ་དང**། རྒྱུའི་དབང་གིས་**གནས་པ་ཡང་ཡོད**་པ་**མ་ཡིན**་པའོ། །ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱིས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བ་མདོར་བསྟན་དང་དོན་བསྡུར་བྱུང་ཡང་རྒྱས་བཤད་དུ་མ་བྱུང་བ་ནི་དེ་གཉིས་ཀྱིས་གོ་བར་དགོངས་པ་དང་། སྐྱེ་འཇིག་གིས་གཞན་དུ་འགྱུར་བར་བྱེད་མི་ནུས་ན་ལས་ཉོན་གྱིས་གཞན་དུ་བསྒྱུར་བར་མི་ནུས་པ་གོ་སླ་བར་དགོངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ལས་ཉོན་གྱིས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བ་དང་། སྐྱེ་འཇིག་གིས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བ་མཚམས་སྦྱར་བ་དང་བཅས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་འོད་གསལ**་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**གང་ཡིན་པ་དེ་ནི**་སྣོད་ཀྱི་བྱེ་བྲག་གིས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བའི་**ནམ་མཁའ་བཞིན་དུ**་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་ངོ་བོ་གཞན་དུ་**འགྱུར་བ་མེད་དེ། ཡང་དག་པ་མིན**་པའི་རྟོག་པ་བདེན་འཛིན་**ལས་བྱུང་བའི་འདོད་ཆགས་སོགས་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་དེ་ཉོན་མོངས་པར་མི་འགྱུར**་བའི་ཕྱིར་རོ། །

འོ་ན་སེམས་ཀྱང་ཆགས་སོགས་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་པར་མི་འགྱུར་བར་ཐལ། རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པའི་ཕྱིར་ཅེ་ན། དེ་ནི་རང་ལྡོག་དང་གཞི་ལྡོག་མ་ཕྱེད་པའི་སྐྱོན་པ་ཡིན་ཏེ། ཉོན་མོངས་ཀྱིས་སེམས་དམིགས་པ་དང་མཚུངས་ལྡན་དུ་བྱས་པའི་སྒོ་ནས་གནས་ཐ་དད་[664] ཅིང་སེམས་ཀྱི་གནས་ཚོད་ཡུལ་འཛིན་པ་ཡིན་ལ། ཡུལ་གྱི་མཐར་ཐུག

དེ་བཞིན་ཉིད་ཡིན་ཡང་། རང་རྒྱུད་ཀྱི་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་རང་རྒྱུད་ཀྱི་སེམས་ཚུལ་འདི་ལྟར་བསླད་པས་ཡུལ་གྱི་མཐར་ཐུག་མཐོང་བའི་གེགས་བྱེད་ལ། ཉོན་མོངས་(115b)སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ལ་མཚུངས་ལྡན་གྱི་སྒོ་ནས་གནས་མི་ནུས་ཤིང་། དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་དམིགས་མི་ནུས་པས། ཉོན་མོངས་ཀྱིས་བསླད་པར་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་བྱར་མེད་དོ། །འོ་ན་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་བསྒྲིབ་པར་ཡང་བྱར་མེད་པར་འགྱུར་རོ། །ཞེ་ན། རང་རྒྱུད་ཀྱི་སེམས་ཀྱིས་རང་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་མཐོང་བ་དང་རྟོགས་པ་ལ་བར་ཆད་བྱས་པས་དྲི་མ་དང་བཅས་པ་ཡིན་ལ་དེ་ལ་བསྒྲིབས་པ་ན་དེ་དང་མཚན་ཉིད་མཚུངས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་མཐོང་བ་ལ་བསྒྲིབས་ཀྱང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་བཅས་སུ་མི་འགྱུར་ཏེ། དེའི་རྒྱུད་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་སྒྲིབ་བྱེད་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། སྒྲིབ་བྱ་རང་རྒྱུད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱང་རང་རྒྱུད་ལ་གནས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དཔེར་ན་མིག་མི་གསལ་བས་ཐག་རིང་པོའི་གཟུགས་གསལ་བར་མ་མཐོང་བའི་ཚེ། མིག་སྐྱོན་ཅན་དང་ལྡན་པའི་གང་ཟག་དེའི་ཁྱད་ཆོས་ཡིན་གྱི། གཟུགས་དེའི་ཁྱད་ཆོས་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟ་ན་དེའི་དྲུང་ན་གནས་པའི་མིག་གསལ་བས་ཀྱང་གཟུགས་དེ་གསལ་བར་མི་མཐོང་བར་ཐལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །འདི་ལ་བརྟེན་ནས་མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་དུ། འབྲས་བུ་དག་པ་གཟུགས་ལ་སོགས། །ཞེས་སོགས་ཀྱི་དོན་ཡང་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བའོ། །

[664] Although both K and Zh read *tha dad,* I suspect that *tha mi dad* might be the right form for it according to the meaning of this sentence.

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་ལྟར་**སྟོང་སྐྱེ་འཇིག་བྱེད་ཀྱང་ནམ་མཁའ་སྐྱེ་འཇིག་གིས་མ་གོས་པ་**ནམ་མཁའི་དཔེ་འདིས**་ཞེས་སོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་རྟག་པ་འདུས་མ་བྱས་ཡིན་པས་རང་གི་ངོ་བོ་ཡང་འགྱུར་མེད་ཡིན་མོད་ཀྱི། འདིར་ནི་མི་འགྱུར་བའི་(116a)ཚུལ་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་ཏེ། དེ་ལྟར་བཤད་པའི་དགོས་པ་ནི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་པ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་ལས་མ་འདས་ཤིང་དེ་སུ་གང་གིས་ཀྱང་རྣམ་པ་གཞན་དུ་བྱ་བར་མི་ནུས་པས་ཉོན་མོངས་སྤོང་བར་འདོད་པ་དང་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མཐོང་བར་འདོད་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཚུལ་འདི་ལྟར་ཤེས་པར་བྱ་བའི་དོན་དུ་ཡིན་ནོ། །ཐར་པ་ཀླུ་རྣ་ལས་འདས་པ་ཡང་རྟག་པ་ཡིན་མོད་ཀྱི། མཁས་པ་ལ་གྲགས་པའི་རྟག་པའི་རྣམ་གཞག་མི་ཤེས་པར་བསྒྲུབ་པ་རང་དབང་བའི་རྟག་དངོས་ཁས་ལེན་པ་གཞན་སྡེའི་ལུགས་ལ་འཚོལ་བར་མི་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ལས་དང་ཉོན་མོངས་**པ་**ཆུ**འི་དཀྱིལ་འཁོར་དང་འདྲ་བ་**སོགས་ཀྱི་**ཚོགས་ཀྱིས་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་**འདི་ནི་མངོན་པར་འགྲུབ་པ་མིན་ཏེ་**སྐྱེ་བའི་ཆོས་ཀྱིས་མ་གོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །**འཆི་བ་དང་། ན་བ་དང་། རྒ་བའི་མེ་**སྡུག་བསྔལ་དྲག་པོ་བསྐྱེད་པའི་**མི་ཟད་པས་ཀྱང་འཚིག་**པར་**མི་འགྱུར་**ཏེ། འཇིག་པའི་ཆོས་ཀྱིས་མ་གོས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཕྱེད་ཕྱེད་ཀྱིས་སྐྱེ་འཇིག་དང་བྲལ་བར་བསྟན་ཏོ། འདི་བཤད་པ་ལྟ་བུའི་ཚིགས་བཅད་གཉིས་ཀྱི་དང་པོ་ཡིན་ཡང་དོན་བསྡུར་བྱས་པ་ལ་འགལ་བ་མེད་པར་སེམས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཚིག་དོན་བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། བཤད་ཟིན་དྲན་པར་བྱེད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། སྐྱེ་བས་མ་གོས་པ་དང་། འཇིག་པས་མ་གོས་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་ལྟར་**ཞེས་ཏེ། རླུང་གི་དཀྱིལ་འཁོར་དང་འདྲ་བའི་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་ལས་རྣམ་སྨིན་གྱི་ཕུང་པོ་བསྐྱེད་ཀྱང་། སེམས་ཀྱི་རང་(116b)བཞིན་ནམ་མཁའ་དང་འདྲ་བ་བསྐྱེད་ཅིང་། ཆགས་པར་འགྱུར་བ་མ་ཡིན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་སོགས་ཀྱིས་བསྐྱེད་པའི་རྣམ་སྨིན་འཆི་བ་དང་ན་བ་དང་རྒ་བའི་ཚོགས་བསྐྱེད་པས་འཇིག་ཀྱང་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་དེ་མི་འཇིག་པར་རིག་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། **དེ་ལྟར་མདག་པའི་གནས་སྐབས་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་སྒོའི་**ཆོས་སྣང་བ་ནི་**ཆོས་སྣང་བའི་སྒོ་**གཞན་ལས་ཁྱད་པར་དུ་གྱུར་པ་སྟེ། ཆོས་ནི་འདིར་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག

་པ་ཡིན་ལ། སྒོ་ནི་དེ་མངོན་དུ་བྱེད་པའི་ཐབས་སོ། །དེ་**ལས་བརྩམས་ནས་ནམ་མཁའི་དགེ་བ་དེ་རྒྱས་པར་ནི**། ནམ་མཁར་མཛོད་ཀྱི་**མདོ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་རྟོགས་པར་བྱ་སྟེ**། དེ་ལ་གཉིས། ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱིས་མ་གོས་པ་དང་། སྐྱེ་འཇིག་གིས་མ་གོས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། འགྱུར་ཁ་ཅིག་ལས། གྲོགས་པོ་དག་ཉོན་མོངས་པ་ཞེས་འབྱུང་ལ། འདི་ནི་ལྟར་ན། འཁོར་རྣམས་ཀྱིས་སྟོན་པ་ལ་ཞུས་པའི་ཚུལ་ལོ། །**དྲང་སྲོང་ཆེན་པོ་ཉོན་མོངས་པ་ནི**་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མཐོང་བ་ལ་བསྒྲིབས་པས་**མུན་པ**། **རྣམ་པར་དག་པ་ནི**་མཐོང་ན་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྣང་བར་བྱེད་པས་**སྣང་བའོ**། །**ཉོན་མོངས་པ་ནི**་གཉེན་པོ་བྱུང་ན་ཐེན་མི་ཚུགས་པས་**སྟོབས་ཆུང་བ**། **ལྷག་མཐོང་ནི་སྟོབས་དང་ལྡན་པའོ**། །**ཉོན་མོངས་པ་ནི་གློ་བུར་བ**། །**རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ནི**་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་**རྩ་བའོ**། །**ཉོན་མོངས་པ་ནི**་ཞེན་པ་ལྟར་མེད་བཞིན་དུ་**ཀུན་ཏུ་བཏགས་པ**། **རང་བཞིན་ནི**་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་ཡིན་པས་**ཀུན་ཏུ་མ་བཏགས་པའོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་(117a)གཉིས། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་། དོན་དང་། དཔེ་དོན་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དྲང་སྲོང་ཆེན་པོ་འདི་ལྟ་སྟེ**་ཞེས་ཏེ། **དེ་བཞིན་དུ་ཁམས་བཞི་པོ་འདི་རྣམས་ལས**་གསུམ་ནི་**སྐྱེ་འཇིག་དང་ལྡན་པ་དང་། ཡུན་རིང་དུ་མི་གནས་པ་དང་། རྣམ་པར་འགྱུར་བར་མཐོང་གི**། ནམ་མཁའི་ཁམས་ནི་དེ་ལས་ལྡོག་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། དཔེ་**དེ་བཞིན་དུ**་ཕུང་ཁམས་སྐྱེ་མཆེད་དང་ལས་ཉོན་དང་ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་དང་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་རྣམས་རིམ་རིམ་ཕྱི་མ་ཕྱི་མ་ལ་གནས་ཀྱང་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ནི་འོད་གསལ་བ་སྟེ། གློ་བུར་གྱི་ཉེ་བའི་ཉོན་མོངས་པས་ཉོན་མོངས་པའོ་ཞེས་བརྗོད་དོ**། །དང་པོ་གསུམ་ནི་རྒྱུ་རྐྱེན་ལས་སྐྱེ་ཞིང་དེ་འགགས་ན་**འགག་པར་འགྱུར་གྱི**་སེམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི**་རྒྱུ་རྐྱེན་སོ་སོར་མེད་པར་**རྒྱུ་མེད་པ་རྐྱེན་མེད་པ**་ལྷན་ཅིག་ཏུ་**ཚོགས་པ་མེད་པ**འམ། ཡང་ན་རང་གི་ངོ་བོ་ཚོགས་པ་མེད་པ་དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་**སྐྱེ་བ་མེད་པ་འགག་པ་མེད་པའོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། **དེ་ལ་ནམ་མཁའི་ཁམས**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེས་ན་ཆོས་ཐམས་ཅད་ནི**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་**རྩ་བ་ཡོངས་སུ་ཆད་པ་སྟེ**། དོན་དམ་དཔྱོད་བྱེད་ཀྱི་རིགས་པས་བརྟགས་ན་བརྟག་བཟོད་པའི་**སྙིང་པོ**་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པས་**སྙིང་པོ་མེད་པའི་རྩ་བ་ཅན**། དེ་ལྟར་གནས་པའི་དུས་ན་ཡང་རང་བཞིན་གྱིས་**མི་གནས་པའི་རྩ་བ་ཅན**་དུས་གསུམ་གར་དུ་རང་བཞིན་གྱིས་**དག་པའི་རྩ་བ་ཅན**་རྒྱུ་མཚན་དེས་ན་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་**རྩ་བ་མེད་པའི་རྩ་བ་ཅན་ནོ། །ཞེས་བརྗོད་དོ**། །ཞེས་སོ། །དང་པོས་དོན་དམ་(117b)པར་གྲུབ་པའི་རྩ་བ་མེད་པ་དང་། ལྷག་མ་བཞིས་ཐ་སྙད་དུ་རྩ་བ་ཡོད་པར་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.1.2.3.

གསུམ་པ་ནི། **མདག་པའི་གནས་སྐབས་ན**ཞེས་ཏེ། རང་བཞིན་ནམ་མཁའ་དང་ཆོས་མཚུངས་པ་ནི། སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ནམ་མཁའ་ཡི། །ཞེས་དང་། ཚུལ་མིན་ཡིད་བྱེད་རླུང་གི་ཁམས་དང་ཆོས་མཚུངས་པ་ནི། ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་ཡིད་བྱེད་ནི། །ཞེས་དང་། ལས་ཉོན་ཆུའི་ཁམས་དང་ཆོས་མཚུངས་པ་ནི། ལས་དང་ཉོན་མོངས་ཆུ་ལས་ནི། །ཞེས་དང་། ལས་ཀྱི་རྣམ་སྨིན་སའི་ཁམས་དང་ཆོས་མཚུངས་པ་ནི། དེ་འདིག་པ་དང་ཆགས་པ་ལྟར། ཞེས་སོགས་སུ་བཤད་ཟིན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.1.

དང་པོ་ནི། ལས་ཀྱི་རྣམ་སྨིན་**དེ་འཇིག་པའི་རྒྱུ་འཆི་བ་དང་ན་བ་དང་རྒ་བའི་མེ་**འཁོར་བར་གནས་པའི་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་**འབོགས་པའི་ནད་ཀྱི་མཚན་ཉིད་ལས་བརྩམས་ཏེ། མེའི་ཁམས་དང་ཆོས་མཚུངས་པ་ནི་མ་བཤད་པས་ནི་དེ་བརྗོད་པ**་བཤད་ཟིན་དྲན་པར་བྱེད་པ་འདིའི་མཚམས་སྦྱར་གྱི་ནང་དུ་བསྡུས་ཀྱང་འགལ་བ་མེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **འཆི་བ་དང་ན་བ་དང་རྒ་བའི་མེ་གསུམ་རིམ་པ་བཞིན་དུ་**སྐྱོད་ཀྱི་འཇིག་རྟེན་མཐར་དག་བསྲེག་པར་བྱེད་པ་དང་། ཉམས་པའི་ལུས་བསྲེག་པར་བྱེད་པ་དང་། བུད་ཤིང་བསྲེག་པར་བྱེད་པའི་**དུས་མཐའི་**མེ་དང་། **དམྱལ་བ**འི་མེ་དང་། **ཐམས་ཀྱི་མེ་གསུམ་**པོ་**དེ་དང་འདྲ་བར་ཤེས་པར་བྱ**སྟེ། ལུས་གཏན་འཇོམས་པ་དང་། ནད་མེད་པ་འཇོམས་པ་དང་། དར་ལ་བབས་པ་འཇོམས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.3.

གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་གསུམ་དང་འདྲ་བའི་རྒྱུ་མཚན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། ། (118a)

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.3.1.

དང་པོ་ནི། **འཆི་བ་དང་ན་བ་དང་རྒ་བ་རྣམས་ནི་གོ་རིམ་བཞིན་དུ་རྒྱུ་**མཚན་**གསུམ་དང་འདྲ་བར་རིག་པར་བྱ་སྟེ། སྐྱེ་མཆེད་དྲུག་བདག་གི་བ་གཏན་མེད་པར་བྱེད་པ་དང་། སྡུག་བསྔལ་སྣ་ཚོགས་མྱོང་བར་བྱེད་པ་དང་།** ལས་ཉོན་གྱི་འབྲས་བུ་**འདུ་བྱེད་ཡོངས་སུ་སྨིན་པར་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ།** །འདི་དག་གིས་ནི་འཁོར་བའི་ཉེས་དམིགས་བསམས་ཏེ་ཡིད་འབྱུང་བར་བྱས་ནས་ཐར་པ་ལ་དོན་གཉེར་གྱི་བློ་བསྐྱེད་པའི་ཐབས་བསྟན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.1.2.2.3.2.

གཉིས་པ་ནི། འཆི་བ་དང་ཞེས་ཏེ། དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས། **འདི་སྐད་ཅེས། བཅོམ་ལྡན་འདས་འཆི་བ་ཞེས་བགྱི་བ་དང་། སྐྱེ་བ་ཞེས་བགྱི་བ་འདི་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་ཐ་སྙད་དོ། །བཅོམ་ལྡན་འདས་འཆི་བ་ཞེས་བགྱི་བ་འདི་ནི**་ལས་ཉོན་གྱིས་འཕངས་པའི་**དབང་པོའི་**རྒྱུན་**འགགས་པའོ། །བཅོམ་ལྡན་འདས། སྐྱེ་བ་ཞེས་བགྱི་བ་འདི་ནི**་རིགས་མཐུན་གཞན་གྱི་**དབང་པོ་གསར་པ་རྣམས་ཐོབ་པའོ། །བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ**་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་**ནི་སྐྱེ་བ་འཆམ**་ཞེས་དང་། **དེ་ཙའི་སྐད་དུ་ཞེ་ན། བཅོམ་ལྡན་འདས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ནི**་ཞེས་ཏེ། རྟག་པ་སོགས་ནི་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**ཞེས་ཏེ། མ་དག་པ་དང་དག་པས་མཚམས་སོ་སོར་གཅོད་པའི་དོན་མ་ཡིན་གྱི།།བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པའི་གནས་སྐབས་ཉིད་ཆ་སོ་སོ་ལ་ལྟོས་ནས་མ་དག་དང་དག་པར་སྟོན་པ་ཡིན་ཏེ། ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ(118b)སོགས་ཀྱིས་དག་པ་དང་། སྙིང་རྗེའི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་སོགས་སྟོན་པས་མ་དག་པའམ། ལས་ཉོན་གྱིས་སྐྱེ་བ་ཟད་པའི་ཆ་དེ་ཉིད་ཀྱང་སོ་སྐྱེ་ལ་བལྟོས་ནས་དག་པ་དང་སངས་རྒྱས་ལ་བལྟོས་ནས་མ་དག་པའི་དོན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། བློ་ལྡན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་**སྐྱེ་**བ་དང་**འཆི་**བ་དང་**ན་**བ་**དང་རྒ་བ་ལས་གྲོལ་བ**་ཡིན་ཏེ། སྤྱོད་པ་རྒྱ་ཆེན་པོས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་ཁམས་**འདི་ཡི་རང་བཞིན་ཇི་**ལྟ་བ་**བཞིན་**དུ་མངོན་སུམ་དུ་**རྟོགས་**པའི་ཕྱིར། ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་**སྐྱེ་སོགས་ཞེངས་པ་དང་བྲལ་ཡང་**འགྲོ་བ་ལ་དམིགས་ནས་སྙིང་རྗེ་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར་དུ་འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་བསྟན་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཡོད་དེ། ཁམས་ཀྱི་རང་བཞིན་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་**དེའི་རྒྱུས**་དང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་རྒྱུས་སོ། །ཡང་ན། རང་ཉིད་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་མེད་ཀྱང་། སེམས་ཅན་གཞན་སྐྱེ་བའི་སྡུག་བསྔལ་མཐོང་བ་དེའི་རྒྱུས་**བློ་ལྡན་འགྲོ་ལ་སྙིང་རྗེ་སྐྱེ་**ལ་དེའི་**ཕྱིར་**འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་**བསྟན་**པར་བྱེད་དོ། །དེས་ན་སྐབས་དང་པོ་ཕྱེད་དང་གསུམ་གྱིས་དག་པའི་ཁྱད་པར་སྟོན་ལ་ཕྱི་མ་ཕྱེད་དང་གཉིས་ཀྱིས་མ་དག་པའི་ཁྱད་པར་སྟོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **འདིས་ཅི་བསྟན་ཅེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྐྱེ་བའི་ཁྱད་པར་ལ་བལྟོས་ནས་བཤད་པའི་མ་དག་པ་དང་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་འགྱུར་བ་མེད་པ་དང་། སངས་རྒྱས་དང་སོ་སྐྱེ་ལ་བལྟོས་ནས་བཤད་པའི་མ་དག་པ་དང་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་འགྱུར་བ་མེད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དག་པའི་ཁྱད་པར་བཤད་པ་དང་། མ་དག་པའི་རང་བཞིན་དག་མ་དག་གི (119a)རྒྱས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**འཕགས་པས**་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་**འཆི་བ་དང་ན་བ་དང་རྒ་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཟད་ནས་སྤངས**་ནས་དེ་ལ་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་དེ་མེད་དེ། **ལས་དང་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་གིས་སྐྱེ་**བ་**དེ་མེད**་པའི་ཕྱིར། ཐེག་པ་དམན་པའི་འཕགས་པ་སློབ་པ་རྣམས་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ཀྱང་།

ཐབས་ཁྱད་པར་ཅན་གྱིས་མ་ཟིན་པས་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་ཡོད་ལ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་རྣམས་ནི་དེ་ལྟར་སྐྱེ་བ་མ་ཡིན་ནོ། །

འོ་ན། འོག་ནས་བསམས་བཞིན་དུ་སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་ལེན་པར་བཤད་པ་དང་། མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་གྱི་འགྲེལ་པར། མ་རིག་པ་དང་ལྟ་བས་བསྡུས་པའི་ཟག་ལ་ཉལ་སྡོང་གི །འདོད་པ་དང་སྲིད་པའི་ཟག་པ་ནི་མ་ཡིན་ཏེ། བསམས་བཞིན་དུ་སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་འདོད་པ་དང་སྲིད་པའི་ཟག་པ་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱུར་བཤད་པ་དང་། འགལ་ལོ་ཞེ་ན། དེའི་དོན་ནི་འདི་ལྟར་ཡིན་ཏེ། ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་དང་འཇིག་ལྟ་དང་། མཐར་ལྟ་སོགས་རང་དོན་དང་གཞན་དོན་སྒྲུབ་པའི་ཡན་ལག་གང་དུ་ཡང་ཉེ་བར་མི་ཕོ་བ་མེད་པས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་ཀྱང་ཆེད་དུ་གཏད་ནས་སྤང་བར་བྱ་བ་ཡིན་ལ། འདོད་པ་དང་སྲིད་པའི་ཟག་པ་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱུར་དགོས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བའི་ཕྱིར་དང་འཆི་འཕོ་བའི་ཚེ། བདག་ཆད་ཀྱིས་དོགས(119b)པས་འཇིགས་ནས་ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་ཕུང་པོ་ལ་སྲེད་པ་སོགས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་རྣམས་ལ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་རྒྱལ་སོགས་སུ་སྐྱེ་བ་བླངས་ཟིན་པའི་རྗེས་སུ་རིགས་ཀྱི་སྲས་བསྐྱུན་པ་སོགས་ཀྱི་ཚེ་འདོད་པའི་ཟག་པ་དང་ཡང་གཟུགས་ཁམས་སོགས་སུ་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་བླངས་ཟིན་པའི་ཚེ། སྲིད་པའི་ཟག་པ་མངོན་གྱུར་ཡོད་ཀྱང་སྔགས་དང་སྨན་གྱིས་བསད་པའི་དུག་ལྟར་ཉོན་མོངས་པའི་ཉེས་པ་མི་སྐྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །ཉོན་མོངས་པའི་མཚན་ཉིད་ནི་སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་རབ་ཏུ་མ་ཞི་བར་བྱེད་པ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་རབ་ཏུ་ཞི་བ་ནི། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་བརྗོད་ལ། དེའི་ལྡོག་ཕྱོགས་མ་ཞི་བ་ནི་སྡུག་བསྔལ་གྱི་བདེན་པ་དང་། དེ་བྱེད་པ་ནི་ཉོན་མོངས་ཡིན་པ་ཡང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པའི་ཐུགས་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་ཉོན་མོངས་ལ་ཉོན་མོངས་ཀྱི་སྒྲ་འཇུག་པ་ཡོད་ཀྱང་། བཤད་པ་ལྟར་གྱི་སྒྲ་བཤད་དུ་མེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། སྤར་རྒྱ་བ་ལ་སོགས་པའི་རྒྱུ་འཆད་པ་ནི་**མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ཀྱི་**ཆོས་གསུམ་གྱི་**ཉེ་བར་ལེན་པ་ནི་**བདེན་པར་ཞེན་པ་**ཚུལ་བཞིན་མ་ཡིན་པའི་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་དང་ལས་དང་**འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་**ཉོན་མོངས་པ་སྔོན་དུ་འགྲོ་བ་ཅན་གྱི་**ཉིང་མཚམས་སྦྱོར་བ་མིང་གཟུགས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་**སྐྱེ་བ་ཡིན་ཏེ**་རྒྱུ་དེ་མེད་པས་རྒ་བ་སོགས་མེད་པར་སྟོན་པ་ནི། **མ་དག་པ་དང་**ཞེས་ཏེ། **གང་ཞིག་ཤིན་ཏུ་སྣང་བ་མེད་པར་གྱུར་པ**་ཐབས་རྒྱ་ཆེན་པོས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས(120a)པས་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་ཉིང་མཚམས་སྦྱོར་བའི་སྐྱེ་བ་སྣང་བ་མེད་པས་**ཅིག་ཤོས**་འབྲས་བུ་སྡུག་བསྔལ་གྱི་མེ་གསུམ་**གཏན་འབར་བ་མེ་དཔར་རྟོགས་པའོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། དེ་དག་གི་དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། ཐབས་རྒྱ་ཆེན་པོས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་ནས་ཁམས་**ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་ཡང་དག་**པ་མངོན་སུམ་དུ་**མཐོང་བའི་ཕྱིར**་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་**སྐྱེ་སོགས་རྣམས་ལས་འདས་པར་གྱུར་ཀྱང་**སྨོན་ལམ་དང་**སྙིང་རྗེའི་བདག་ཉིད**་ཀྱིས་**སྐྱེ་བ་དང་། འཆི་བ་དང་། ན་བ་དང་། རྒ་བར་སྟོན**་པར་མཛད་དོ། །ཕྱེད་དང་པོས་མ་དག་པ་དང་དག་པ་དང་འབྲེལ་པའི་རྒྱུ་དང་། ཕྱེད་ཕྱི་མས་མ་དག་པའི་རང་བཞིན་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་མདོར་བསྟན་པ་དང་། དེ་དག་གི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.1.

དང་པོ་ནི། **བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ནི་དགེ་བའི་རྩ་བ**་སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་ཁམས་གསུམ་དུ་**ཀུན་ཏུ་སྦྱོར་བ་ཅན་ཏེ། བསམས་བཞིན་དུ**་ཞེས་སོ། །དེས་ནི་མ་དག་པའི་རང་བཞིན་བསྟན་ལ། དེ་དག་དང་འབྲེལ་པའི་རྒྱུ་ནི། **དེ་དག**་ལ་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་**སྐྱེ་བ་ལ་སོགས་པའི་ཆོས་འདི་དག་ཀྱང་མེད་དེ།** དོན་དམ་པའི་བདེན་པས་བསྡུས་པའི་**ཁམས་དེ་ཉིད**་ཅེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་ཚུལ་རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། ལས་དང་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་གིས་མི་སྐྱེ་བའི་རྒྱུ་མཚན་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། ལུང་གི་(120b)དོན་བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱུ་རྫོགས་བཟུང་བ་དང་། དེ་ཉོན་མོངས་མཚན་ཉིད་པ་ཡིན་པ་དགག་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.1.

དང་པོ་ནི། **བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི**་ཞེས་པ་ནས། **འདི་ལྟ་སྟེ།** ཞེས་པ་དང་། འདི་ལ་དོན་ཚན་བརྒྱད་བཤད་པའི་དང་པོ་ནི། ཚོགས་རྫོགས་པའི་དོན་དུ་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་དང་། གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཅན་གཞན་རྗེས་སུ་བཟུང་བའི་ཆེད་དང་། གསུམ་པ་ནི་རྒྱལ་བ་ལ་དད་པས་ཀུན་ནས་བསླངས་ནས་ལུས་གཞན་གྱིས་སངས་རྒྱས་དང་མཇལ་བ་དང་། བཞི་པས་གདུལ་བྱ་རྗེས་སུ་འཛིན་པའི་སྤྱོད་པས་མི་སྐྱོ་བའི་ཆེད་དང་། ལྔ་པ་དང་དྲུག་པས་རྒྱལ་བ་རྣམས་ཀྱི་དམ་པའི་ཆོས་འཛིན་པ་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་པ་ལ་བརྩོན་འགྲུས་བསྐྱེད་པ་དང་། བདུན་པ་སྤྱོད་པ་དང་སྤྱོད་པའི་རྟེན་སེམས་བསྐྱེད་དོན་གཉེར་གྱི་བསམ་པ་དང་། བརྒྱད་པ་ནི་བསམ་པ་དེས་ཀུན་ནས་བསླང་བའི་ཕར་ཕྱིན་གྱི་སྤྱོད་པ་ཉམས་སུ་ལེན་པ་སྟེ་དེ་དག་ནི་ཕལ་ཆེར་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱུའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། །ཉོན་མོངས་པར་འདོགས་པའི་རྒྱུ་མཚན་དང་། ཉོན་མོངས་མཚན་ཉིད་པ་ཡིན་པ་དགག་པ་དང་། ཁམས་གསུམ་དུ་སྐྱེ་བ་སོགས་བསྟན་པའི་དགོས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.1.

དང་པོ་ནི། **ཡང་གསུངས་པ**་ཞེས་པ་ནས། **ཉོན་མོངས་པ་ལས་བྱུང་བ་ཡིན་ནོ།** །ཞེས་པའོ། །ཉོན་མོངས་པས་བྱིས་པ་རྣམས་ཁམས་གསུམ་དུ་སྦྱོར་བ་དང་འདྲ་བར་དགེ་བའི་རྩ་བ་འདི་དག་གིས་ཀྱང་། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་རྣམས་ཁམས་གསུམ་དུ་སྐྱེ་བ་ལ་སྦྱོར་བར་བྱེད་པས་བྱེད་ལས་འདྲ་བ་ཙམ་ལ་(121a)བཏགས་པའོ། །

ཁ་ཅིག །མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་དུ་ལམ་ཤེས་ཀྱི་རང་བཞིན་སྟོན་པ་ན། ལམ་ཤེས་ཀྱིས་མི་སྤོང་རྒྱུའི་ཉོན་མོངས་ངོས་འཛིན་པ་ལ། བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོས་ཞུས་པའི་མདོ་དྲངས་ནས་དེ་དང་དོན་གཅིག་པར་བྱེད་པ་ནི་ལེགས་པར་བཤད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོས་ཞུས་པའི་མདོ་ལས་བསྟན་པ་ནི། སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་དང་མཚུངས་

ལྡན་གྱི་དགེ་རྩ་ལམ་ཤེས་ཀྱི་ཐབས་ཀྱི་ཆ་ནས་བཤད་པ་ཡིན་པས། དེ་ལམ་ཤེས་ཀྱིས་སྤོང་མི་སྤོང་གི་དོགས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཉན་ཐོས་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་སྤང་བྱའི་གཙོ་བོར་བྱེད་པ་ལས་རང་བཞིན་ཁྱད་པར་དུ་འཕགས་པ་སྟོན་པའི་སྐབས་ཡིན་པའི་ཕྱིར།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ནི**་ཞེས་པ་ནས། **སེམས་ཉེ་བར་ཉོན་མོངས་པས་ནི་མ་ཡིན་ནོ།** །དེའི་དོན་ནི། ཇི་ལྟར་འདོད་པར་ལུས་ལེན་པ་ལ་མངའ་བརྙེར་བ་ཡིན་གྱི།མི་འདོད་བཞིན་དུ་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་མ་ཡིན་པས་དེའི་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱུ་ཉོན་མོངས་ག་ལ་ཡིན་ཞེས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **གླིང་གྲོགས་རྒྱ་མཚོ། དཔེར་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.2.
གཉིས་པ་ནི། **གླིང་གྲོགས་རྒྱ་མཚོ་དེ་ལྟར་ན།** ཞེས་པ་ནས། **བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་ཚོགས་བླ་དྭགས་སོ།** །ཞེས་པའོ། །

བུ་གཅིག་པ་མི་གཙང་བའི་དོང་དུ་ལྷུང་བ་ལ་མ་ལ་བརྩེ་བ་ཇི་ཙམ་ཡོད་པ་ལྟར། ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་འཕགས་པ་རྣམས་ལ་ཡང་འཁོར་བའི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་ན་སྙམ་པའི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ཡང་དང་ཡང་དུ་འབྱུང་(121b)ཡང་། སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་བ་དེ་བདག་གིས་བྱའོ། །སྙམ་པའི་ཁུར་དུ་བླངས་པ་དེ་མེད་པས་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལས་དམན་པའོ། །སེམས་ཅན་གྱི་དོན་སྒྲུབ་པའི་བྱེད་ལས་ཀྱི་ཁྱད་པར་ཡང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་ལས་ཡིན་པར་སྟོན་པ་ནི། **གླིང་གྲོགས་རྒྱ་མཚོ།** བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་ཉིང་**མཚམས་སྦྱོར་བ་ཐམས་ཅད་ལས་ཤིན་ཏུ་གྲོལ་ཡང་། སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་སྟེ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེས་ན་མདོ་འདིར་དུམ་བུ་འདིས་ནི་གཞན་ལ་ཕན་པར་བྱ་བའི་དོན་དུ་དབང་དང་ལྡན་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**རྣམས་**ཀྱི་དགེ་བའི་རྩ་བ་དང་སྙིང་རྗེ་གཉིས་ཀྱི་སྟོབས་ཀྱིས་བསམས་པ་བཞིན་དུ་སྐྱེ་བ་ལ་སྦྱོར་བའི་ཕྱིར་མ་དག་པ་དང་། ཐབས་དང་ཤེས་རབ་གཉིས་ཀྱི་སྟོབས་ཀྱིས། དེ་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་དག་པའི་གནས་སྐབས་བསྟན་ཏོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱོར་བ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས**་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་འདི་**མ་སྐྱེས་པ་དང་། མ་བྱུང་བ་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན**་མངོན་སུམ་དུ་**མཐོང་བ་ཐོབ་ནས**་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་བ་མི་ལེན་པའི་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཆོས་ཉིད་འདི་རྗེས་སུ་ཐོབ་པ་དེ་ལྟར་**རྒྱས་པར་**ནི་མདོ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན**

རྟོགས་པར་བྱ་སྟེ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ལུང་དྲང་བ་དང་། ལུང་གི་དོན་བཤད་པ་དང་། ཟག་པ་ཟད་པའི་ཤེས་པ་ཁྱི་བྲག་ཏུ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མཐོང་བའི་ཚུལ་དང་། དེ་ཁོ་ན་ཉིད་མཐོང་(122a)ཡང་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་རྒྱུ་བརྗོད་པ་དང་། དེ་ཉིད་བསྒྲུབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་སྐད་དུ། བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོ་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་**སྙིང་པོ་མེད་པ་ཉིད་དང་**ཞེས་པས་ཆོས་ཀྱི་བདག་མེད་བསྟན་ཏོ། ། རྣམ་སྨིན་**བྱེད་པ་པོ་**རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་**མེད་པ་ཉིད་དང་**ཞེས་པ་མཐའ་ཆད་ཀྱིས་གང་ཟག་གི་བདག་མེད་བསྟན་ཏོ། །བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ན་དམིགས་པ་ལ་དབང་བསྒྱུར་བ་ནི་**འདི་ལྟར་གང་ལ་ཇི་ལྟར་འདོད་པ་དེ་ལྟར་**འགྲུབ་པར་འགྱུར་ལ་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལྟར་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་། དོན་དང་། དག་མདག་གཉི་གའི་རྒྱུའི་དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོ་དཔེར་ན་**ཞེས་ཏེ། སྦྱངས་ཤིང་གྱི་དོར་བྱས་པ་སོགས་ནི་སྟར་བཤད་པ་ལྟར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.
གཉིས་པ་ནི། **བློ་གྲོས་རྒྱ་མཚོ་དེ་བཞིན་དུ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དག་པའི་དོན་བསྡུ་བ་དང་མདག་པའི་དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་ལ་སོ་སོར་རྟོགས་པའི་ཁྱད་པར་ནི་**དེ་ལ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འདི་སྙམ་དུ་སེམས་ཏེ་**ཞེས་ཏེ། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དང་། ཉོན་མོངས་གློ་བུར་བར་ཐུགས་སུ་ཆུད་ནས་སེམས་ཅན་གྱི་ཉོན་མོངས་གཞོམ་པར་བཞེད་པ་སྐྱེ་ལ། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་སེམས་ཅན་གྱི་ཉོན་མོངས་གཞོམ་པའི་སྦྱོར་བ་ལ་བརྩོན་པར་བྱེད་དོ། །དེ་ཡང་རང་ཉིད་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་དུ་གྱུར་ན་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་རྫོགས་པར་བྱེད་མི་ནུས་པས་རང་ཉིད་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་དུ་ཡང་མ་གྱུར་ལ། སེམས་ཅན་གྱི་ཉོན་མོངས་གཞོམ(122b)པའི་ཆེད་དུ་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་ཆོས་སྟོན་པར་མཛད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.2.

གཉིས་པ་ནི། **འཁོར་བར་འབྲེལ་པར་བྱེད་པའི་**ཞེས་སོ། །ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་འགྲུབ་པའི་རྒྱུ་ནི། སྣང་བ་ཕྱད་པ་ལྟར་མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་ས་དང་། ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཡིན་ལ། ལུས་དེ་དག་ཀྱང་སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་ཡིན་མོད་ཀྱི། འདིར་དེ་དག་གི་དབང་གིས་ལེན་པར་བྱེད་པའི་ལུས་ནི་ཐ་མལ་པ་གཞན་གྱིས་ཀྱང་མངོན་སུམ་ཚད་མས་མཐོང་དུ་རུང་བའི་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བའི་རྒྱལ་པོའི་ལུས་དང་བརྒྱ་བྱིན་གྱི་ལུས་ལ་སོགས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དངོས་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.1.

དང་པོ་ནི། **འཁོར་བ་ནི་འདི་ལྟར་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ན། །ཁམས་གསུམ་པའི་གཟུགས་བརྙན་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་གསུམ་པོ་ཡིན་པར་འདོད་དོ། །དེ་ནི་ཟག་པ་མེད་པའི་དགེ་བའི་རྩ་བས་མངོན་པར་འདུས་བྱས་པའི་ཕྱིར་འཁོར་བ་ཡིན་ལ། ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་ལས་དང་ཉོན་མོངས་པས་མངོན་པར་འདུས་བྱས་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡང་དེ་ཉིད་དོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **གང་གི་དབང་དུ་བྱས་ནས། བཅོམ་ལྡན་འདས་དེའི་སྐད་དུ། འདུས་བྱས་པ་དང་འདུས་མ་བྱས་པའི་འཁོར་བ་ཡང་མཆིས་ལ། འདུས་བྱས་པ་དང་འདུས་མ་བྱས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡང་མཆིས་སོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །**ལས་ཉོན་གྱི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཡིན་ལ། ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱིས་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་དབང་གིས་འཁོར་བར་འཁོར་བའོ། །ལུང་གི་དོན་བཤད་པ་ནི། **དེ་ལ་ཞེས་ཏེ།** མཚན་མའི་སྒྲིབས་པ་ཕྲ་མོའི་**ཀུན་ཏུ་སྤྱོད་པ་དང་ལྡན་པའི་ཕྱིར། འདི་དག་པ་དང་མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་ཞེས་བྱའོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.3.

གསུམ་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིར་བསྟན་པ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1.

དང་པོ་ནི། དེ་(123a)**ཡང་ཐོགས་པ་མེད་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བསྒོམ་པ་དང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོ་བསྒོམས་པས་**ཉོན་མོངས་སྤངས་པ་ནི་སྤངས་པ་མངོན་སུམ་དུ་ཤེས་པའི་**ཟག་པ་ཟད་པའི་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་བསྐྱབ་པའི་དོན་དུ་དེ་མངོན་དུ་མི་བྱེད་པའི་ཕྱིར་**རོ། །ཤེས་རབ་ཀྱི་སྟོབས་ཀྱིས་ཟག་པ་ཟད་པ་ཐོབ་ཀྱང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས་དེ་མངོན་དུ་མི་བྱེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས་མངོན་དུ་གྱུར་པ་ལ་གཙོ་བོ་རྣམ་པར་བཞག་པ་ཡིན་ནོ། །**ཤེས་རབ་ཀྱི་སྟོབས་ཀྱིས་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་འཁོར་བར་འཁོར་བ་ལས་གྲོལ་བས་དང་པོ་ནས་ཐོབ་ཀྱང་དེ་མངོན་དུ་མི་བྱེད་པའི་དོན། ས་དྲུག་པ་ནས་གཙོ་བོར་ཐོབ་པར་རྣམ་པར་བཞག་པ་ནི་ས་ལྔ་པར་བསམ་གཏན་གྱི་ཕ་རོལ་ཕྱིན་རྫོགས་པ་ལ་བརྟེན་ནས། ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྫོགས་པའི་དོན་ཏེ། ས་དྲུག་པ་ལ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་ཀྱི་དོན་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ཀྱང་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་སྟོབས་ཀྱིས་དེ་མངོན་དུ་མི་བྱེད་པའི་བསམ་པ་ས་འདི་ནས་གཙོ་བོར་ཐོབ་པའི་དོན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.

གཉིས་པ་ནི། **ཟག་པ་ཟད་པའི་ཤེས་པ་ལས་བརྩམས་ཏེ། མིའི་དཔེར་བརྗོད་པ**་མདོ་ལས་**ཇི་སྐད་གསུངས་པ་བཞིན་ཏེ།** མདོ་ལས། དཔེར་ན། དཔག་ཚད་སྟོང་ཕྲག་བྱེ་བ་བགོད་དགོས་པས་གྲོང་ཁྱེར་ཆེན་པོ་ལམ་བགྲོད་དཀའ་ཞིང་ཐག་རིང་ལ། འཇིགས་པ་དང་བཅས་པ་ལམ་ན་ཟས་ལ་སོགས་པ་ཡང་མེད་པ་ཞིག་ཡོད་ལ། དེར་ཕྱིན་ན་དེའི་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་རྒྱུན་ཆད་པར་འགྱུར་བ་ཞིག་གོ །དེ་ནས་སྐྱེས་བུ་ཞིག་གིས་གྲོང་ཁྱེར་(123b)དེའི་ཡོན་ཏན་ཐོས་ནས་བུ་གཅིག་པ་མཐོང་ན་དགའ་བ། སྡུག་པ། ཡིད་དུ་འོང་བ་ཞིག་ཡོད་པ་བོར་ཏེ། །ལམ་དུ་ཞུགས་ནས་སྟོབས་ཀྱི་ཤུགས་དང་། བརྩོན་འགྲུས་ཀྱིས་སྡུག་བསྔལ་ཐམས་ཅད་ཁྱད་དུ་བསད་དེ། ལམ་རིང་པོ་དེ་འདས་ནས་ཀ་དང་པ་ལ་གཅིག་སྣ་ཐེམ་ལ་བཞག་ལ་གཅིག་ཕྱི་རོལ་ན་འདུག་པ་ན། བུ་གཅིག་པ་དྲན་ནས་འདི་སྙམ་དུ་མ་ལ་ཀྱི་མ་བདག་གི་བུ་གཅིག་པ་འདིར་ཁྲིད་དེ་མ་འོངས་པ་ལྟ་ཞིག་སྙམ་ནས། གྲོང་ཁྱེར་དེར་མ་ཞུགས་པར། ཕྱིར་ལྡོགས་ནས་བུ་གང་ན་འདུག་པ་སླར་ལོག་པའི་མིའི་དཔེར་བརྗོད་གསུངས་ནས་**རིགས་ཀྱི་བུ་དེ་བཞིན་དུ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ**་ཐབས་མཁས་དང་ཤེར་ཕྱིན་སྒྲུབ་པའི་**འབད་པ་ཆེན་པོ་དང་། བརྩོན་པ་ཆེན་པོ་དང་། ལྷག་པའི་བསམ་པ་བརྟན་པར་བསྒྲུབས་པས་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལྔ་བསྐྱེད་པར་བྱེད་དོ། །ཐབས་མཁས་དང་མངོན་པར་ཤེས་པ་ལ་སེམས་ཡོངས་སུ་སྦྱང་བར་བྱས་པ་དེ། ཟག་པ་ཟད་པ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པར་འགྱུར་རོ།** །ཞེས་པ་ནས། **གཞན་དག་ཀྱང་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པ་འདི་ཉིད་ལ་བཞག་པར་བྱའོ། །ཞེས**་སོགས་གསུངས་པ་སྟེ།

དེ་དག་གི་དོན་ནི། ཟག་པ་ཟད་པ་ནི་ཡང་དག་པའི་མཐའ་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་རང་དབང་དུ་ཡུན་རིང་པོའི་བར་དུ་མངོན་སུམ་དུ་མཉམ་པར་འཇོག་འདོད་ན་ཡང་མཉམ་པར་བཞག་ནུས་པ་འགོག་པའི་སྙོམས་འཇུག་ཐོབ་པའི་དོན་ཏེ། དང་པོ་ནས་ཐེག་པ་ཆེན་པོར་རིགས་ངེས་པ་ཡིན་ན་ཐབས་མཁས་དང་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་རྫོགས་པས་དྲུག་པ་མ་ཐོབ་པར་དུ་འགོག་པའི་སྙོམས་འཇུག་མི་ཐོབ་ལ། དེ་ཐོབ་ནས་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་སྐབས་སུ་བདེན་འཛིན་ཡང་སྐབས་རང་ཅུང་ཟད་རེ་ཙམ་མ་གཏོགས་མངོན་གྱུར་ཤས་ཆེར་མི་འབྱུང་ལ། རྗེས་(124a)ཐོབ་ཀྱི་སྐབས་སུ་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པའི་རྣམ་པ་འཆར་བ་ཤས་ཆེར་ཡང་མེ་ལོང་གི་ནང་གི་བྱད་བཞིན་གྱི་གཟུགས་བརྙན་ལྟར་འཆར་བ་ཡིན་ནོ། །ས་བརྒྱད་པ་ཐོབ་སྐྱེ་སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་ཀྱི་སྦྱོར་བ་ཐོབ་པ་ནས་བཟུང་སྟེ་བདེན་འཛིན་ཟད་པར་སྤངས་པས་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་གནས་སྐབས་སུ་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པའི་རྣམ་པ་ཤེར་ཕྱིན་ཆད་མེ་ལོང་ནང་གི་བྱད་བཞིན་གྱི་གཟུགས་བརྙན་ལྟར་འཆར་བས་ཁྱབ་ཀྱི། བདག་ཅག་རྣམས་ལ་འཆར་བ་ལྟར་བདེན་སྣང་ཤར་ཡང་བདེན་སྟོང་དང་ཚོགས་པར་མི་འཆར་བ་དེ་ལྟ་བུའི་ཚུལ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་འཆར་རོ། །

ལུང་གི་དོན་བཤད་པ་ནི་ས་དྲུག་པ་དེ་**སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོས**་བདག་འཛིན་གཉིས་ཀྱི་དབང་གིས་འཁོར་བར་གཞོལ་བ་**ལོག་པར་ཞུགས་པའི་སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་བསྐྱབ་པར་འདོད་པ**་ཁྱབ་པ་འདུ་བྱེད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་བ་ཐོབ་ཀྱང་ཉེ་བར་**ཞི་བའི་བདེ་བའི་རོ་མི་མྱོང་བ་དེའི་ཐབས་ལ་བྱང་པར་བྱས་པ་འཁོར་བ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པའི་སེམས་ཅན་ལ་བརྩེས་ཏེ། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ**་བླ་ན་མེད་པའི་**བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཡན་ལག་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར**་འགོག་པའི་སྙོམས་འཇུག་ཐོབ་པའི་**ཐབས་མཁས་ཀྱི་གནས་ནས་སླར་འདོད་པའི་ཁམས་སུ་བསམས་བཞིན་དུ་སྐྱེ་བ་ཡོངས་འཛིན་པས་ཇི་སྲིད་སྨྱུར་དུ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱ་བར་འདོད་པ་དུད་འགྲོའི་སྐྱེ་གནས་སུ་གཏོགས་པ་རྣམ་པ་དུ་མར་སྐྱེ་བའི་བྱེ་བྲག་གིས་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོའི་ལུས་ཀུན་ཏུ་སྟོན་པ་ལ་དབང་འབྱོར་བ་ནི། མ་དག་པའི་གནས་སྐབས་བརྟན་པ་ཡིན་ནོ།** །ཁམས་གསུམ་གྱི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་ཉེས་པས་མ་གོས་པའི་(124b)ཚ་ནས་བརྟན་པ་དེ་ཉིད་སངས་རྒྱས་ལ་བསྔོས་ནས་མ་དག་པ་དང་། འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་ཚ་ནས་མ་དག་པ་དེ་སོ་སྐྱེ་ལ་བསྔོས་ནས་དག་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.

གཉིས་པ་སངས་རྒྱས་དང་སོ་སྐྱེ་ལ་བསྔོས་ནས་བཤད་པའི་མ་དག་པ་དང་དག་པའི་གནས་སྐབས་ན་འགྱུར་བ་མེད་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.1.

དང་པོ་ནི། སྔར་བཤད་པའི་རྩ་བ་ལྟ་བུའི་**ཚིགས་སུ་བཅད་པའི་དོན་གཞན་ནི།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་བཞིའི་དགའ་པ་དང་མ་དགའ་པའི་ཡོན་ཏན་བཤད་པ་དང་། སྲིད་པ་ཐ་མ་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་དགའ་པ་དང་མ་དགའ་པའི་ཡོན་ཏན་བཤད་པའོ།།

ཚིགས་བཅད་དང་པོ་དགུས་དགའ་པའི་ཡོན་ཏན་བཤད་པ་དང་། ཚིགས་བཅད་བཅུ་པ་སངས་རྒྱས་ལ་བསྔོས་ཏེ་མ་དགའ་པའི་ཡོན་ཏན་བཤད་པ་དང་དོན་གཅིག་གོ

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་བཞི། དོན་དམ་པའི་སེམས་དང་པོ་བསྐྱེད་པ་དང་། སྤྱོད་པ་ལ་ཞུགས་པ་དང་། ཕྱིར་མི་ལྡོག་པ་དང་། སྐྱེ་བ་གཅིག་གིས་ཐོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཡོན་ཏན་བཤད་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རང་དོན་གྱི་ཡོན་ཏན་དང་། གཞན་དོན་གྱི་ཡོན་ཏན་ནོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། **རྒྱལ་སྲས་**འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་སེམས་དང་པོ་བསྐྱེད་པས་དང་པོ་བདེ་**འགྱུར་བ་མེད་**པའི་**ཆོས་ཉིད་འདི་**མངོན་སུམ་དུ་**རྟོགས་ནས་**འཁོར་བའི་རྒྱུད་པ་ལས་ཉོན་གྱི་དབང་གིས་སྐྱེ་འཆི་ལས་གྲོལ་ཡང་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་**མ་རིག་**པས་**ལྡོངས་**པ་**རྣམས་ཀྱི་**སྐྱེ་བའི་ཚུལ་ལྟར་སྙིང་རྗེ་དང་སྨོན་ལམ་གྱི་དབང་གིས་**སྐྱེ་བ་**དང་རྒ་བ་དང་ན་བ་དང་འཆི་བ་**ལ་སོགས་པ་དག་ཏུ་ནི་**མ་རིག་པས་ལྡོངས་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་མངོན་སུམ་དུ་**མཐོང་བ་གང་ཡིན་**པ་**དེ་རྨད་དོ་**སྙིང་རྗེ་མཚར་ཞིང་རྨད་དུ་བྱུང་(125a)པའོ། །ཡང་ན་ཚིགས་བཅད་འདི་སྙིང་རྗེ་ཆེན་པོའི་ཡོན་ཏན་གྱི་ཁྱད་པར་སྟོན་ཅིང་། སངས་རྒྱས་ལ་བསྔོས་ནས་མ་དགའ་པའི་ཆ་བཤད་དོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **འཕགས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་**སྐྱེ་འཆི་ལ་སོགས་པའི་སྡུག་བསྔལ་རྒྱུད་ནས་སྤངས་པ་**ཐོབ་པས་**སྔ་དང་པོ་པ་**གང་**ཡིན་པ་དེས་སྙིང་རྗེས་ཀུན་ནས་བསླངས་ནས་**བྱིས་པའི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་**སྐྱེ་བ་ལེན་པ་སོགས་**སྟོན་**པར་མཛད་པ་སྟེ་**དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་ན་འགྲོ་བ་ཡི་གཉེན་གྱི་ཐབས་དང་སྙིང་རྗེ་མཆོག་**ཏུ་གྱུར་པ་མཐའ་བ་ཡིན་ནོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། འཇིག་རྟེན་ན་གནས་ཀྱང་དེའི་དྲི་མས་མ་གོས་པ་དང་། དཔེ་དོན་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། ས་གཉིས་པ་ནས་བདུན་པའི་བར་གྱི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**དེ་ནི་**སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**འཇིག་རྟེན་ཐམས་ཅད་ལས་འདས་ཀྱང་འཇིག་རྟེན་**པའི་སྐྱེ་བ་ལེན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཚུལ་**ལས་མ་གཡོས་**པར་གནས་ལ་དེ་ལྟར་གནས་ཀྱང་**འཇིག་རྟེན་**པའི་**དོན་དུ་འཇིག་རྟེན་ན་**ཉོན་མོངས་པའི་གཞན་དབང་དུ་གྱུར་པ་དང་སྡུག་ཀུན་གྱི་རྒྱུད་པས་ཟིལ་གྱིས་ནོན་ནས་གཞན་དོན་སྒྲུབ་མི་ནུས་པ་སོགས་**འཇིག་རྟེན་**པའི་**དྲི་མས་མ་གོས་**པར་**སྤྱོད་**ཅིང་གནས་སོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **ཇི་ལྟར་པད་མ་ཆུ་ནང་དུ་སྐྱེས་པ་ཆུ་ཡིས་གོས་པ་མེད་པ་དེ་བཞིན་**དུ་སྤྱོད་པ་ལ་ཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**འདི་ནི་འཇིག་རྟེན་དུ་སྐྱེས་ཀྱང་འཇིག་རྟེན་**པའི་**ཆོས་ཀྱིས་མི་གོས་**ཏེ་ལས་ཉོན་གྱི་སྐྱེ་འཆི་ལས་གྲོལ་ཞིང་སྐྱེ་བ་ལེན་པའི་བཞེད་པ་ལ་མངའ་བརྙེས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.3.

གསུམ་པ་ནི། རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཕྱིར་མི་(125b)ལྡོག་པ་ས་བརྒྱད་པ་ལ་གནས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་**སྒྲུབ་བསྒྲུབ་**པ་**ལ་རྟག་ཏུ་བློ་མེ་བཞིན་དུ་ནི་འབར་བ་དང་**ཞེས་པས་གཞན་གྱི་དོན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་དང་། ཉོན་མོངས་ཟད་པར་སྤངས་པས་སྡུག་བསྔལ་དང་འབད་རྩོལ་ཉེ་བར་**ཞི་བའི་བསམ་གཏན་**དང་། **སྙོམས་འཇུག་ལ་རྟག་ཏུ་སྙོམས་པར་ཞུགས་པ་ཡིན་**ཏེ། རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་ལ་དབང་བསྒྱུར་ཐོབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཁྱབ་པ་འདུ་བྱེད་ཀྱི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་བའི་མྱང་འདས་མངོན་དུ་བྱེད་ནུས་ཀྱང་། རང་དོན་འབའ་ཞིག་ཏུ་ཐར་པ་དོན་དུ་གཉེར་བའི་བསམ་པ་སྐྱེ་བའི་གོ་སྐབས་ལེགས་པར་བཅོམ་པས་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་ཕྱིར་མི་ལྡོག་པའི་ས་ཐོབ་པ་ཡིན་ལ། སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་ཀྱི་རྣལ་འབྱོར་ཐོབ་པས་རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པའི་འཆར་ཚུལ་ནི་སྔར་བཤད་པ་ལྟར་རོ། །ཞི་བའི་བསམ་གཏན་ལ་རྟག་ཏུ་སྙོམས་པར་ཞུགས་པ་ནི། མཉམ་གཞག་རིགས་འདྲ་བར་མ་ཆད་དུ་འབྱུང་བའི་དོན་མིན་ཏེ། དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་མངོན་སུམ་དུ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན་དུ་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པ་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་ཤིང་། སེམས་ཅན་ལ་ཆོས་སྟོན་པ་སངས་རྒྱས་ལས་གཞན་གྱིས་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་རྩོལ་བ་རགས་པ་ཉེ་བར་ཞི་བས་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་མཉམ་པར་འཇོག་པའི་འབད་རྩོལ་ཆེན་པོ་མེད་པ་དང་། རྗེས་ཐོབ་ཀྱི་བྱ་བ་ཀུན་ལ་དེ་བཞིན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་མཉམ་གཞག་གི་རྩིས་མ་ཟིན་པ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ས་དགུ་པ་བ་དང་། ས་བཅུ་པ་ཐོབ་མ་ཐག་པ་སོགས་ཡོན་ཏན་དེ་དག་དང་ལྡན་པར་དོན་གྱིས་གོ་བར་དགོངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.

བཞི་པ་ལ་གཉིས། འཕྲིན་ལས་ཕུན་ཚོགས་(126a)ཀྱི་རྒྱུ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་འཕྲིན་ལས་འབད་མེད་དུ་འཇུག་པར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། འཕྲིན་ལས་རྩོལ་བ་མི་མངའ་བར་འཇུག་པའི་རྒྱུ་དང་། གདུལ་བྱ་དང་རྗེས་སུ་མཐུན་པའི་འཕྲིན་ལས་སྣ་ཚོགས་མཁྱེན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.1.1.

དང་པོ་ནི། སྐྱེ་བ་གཅིག་གིས་ཐོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དེ་འབད་མེད་ལྷུན་གྲུབ་ཏུ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་པར་གྱུར་ཅིག །སྔོན་དུ་སྨོན་པའི་**སྔོན་དུ་འཕེན་པའི་དབང་དང་ནི་**འབད་རྩོལ་རགས་པ་དང་། དངོས་པོ་ལ་བདེན་པར་ཞེན་པའི་**རྣམ་རྟོག་ཐམས་ཅད་དང་བྲལ་བའི་ཕྱིར། དེ་ནི་ལུས་ཅན་སྨིན་པ་ཡི་དོན་དུ་**ཆོས་སྟོན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཀུན་སློང་གི་**འབད་པ་ཆེན་པོ་བྱེད་**དགོས་པ་**མ་ཡིན་**པར་ལྷུན་གྲུབ་ཏུ་འཇུག་པའོ། །དངོས་པོ་བདེན་འཛིན་ཉོན་སྒྲིབ་ཡིན་པས་ས་བརྒྱད་པ་ནས་ཟད་པར་སྤངས་མོད་ཀྱི། འདིར་ནི་ཆོས་སྟོན་པའི་ཀུན་སློང་གི་རྩོལ་བ་རགས་པ་ཡང་ཉེ་བར་ཞི་ནས་རང་རང་ཤུགས་ཀྱིས་གཞན་དོན་ལ་འབད་མེད་དུ་འཇུག་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.1.2.

གཉིས་པ་ནི། ཆོས་སྟོན་པའི་གསུང་གི་བརྗོད་པས་བསྡུས་པ་གདུལ་བྱ་དང་ཇི་ལྟར་འཚམས་པ་**བསྟན་པ་དང་།** གདུལ་བྱ་དང་འཚམ་པར་**གཟུགས་སྐུ་**མི་འདྲ་བ་དུ་མ་སྟོན་པ་**དག་དང་ནི་**ཆགས་ཅན་འདུལ་བའི་དོན་དུ་འདོད་ཆགས་ལ་སྤྱོད་པའི་ཚུལ་སྟོན་པ་སོགས་**སྤྱོད་པ་དང་།** སྤྱོད་ལམ་གྱིས་འདུལ་བ་ལ་འགྲོ་འོང་སོགས་**སྤྱོད་ལམ་གྱིས་ཀྱང་རུང་།** གདུལ་བྱ་**གང་ཞིག་**རྣམ་པ་**ཇི་ལྟར་**ཐབས་**གང་གིས་འདུལ་**བའི་ཐབས་སོགས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**དེས་**ཐབས་དེ་ཇི་ལྟར་འཚམ་པ་**དེ་ལྟར་ཉིད་དུ་ཤེས་**ནས་གཞན་དོན་ལ་འཇུག་པ་(126b)ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.1.4.2.
གཉིས་པ་ནི། ཚུལ་**དེ་ལྟར་**རྒྱུ་དེ་དག་ལ་བརྟེན་ནས་**ནམ་མཁའི་མཐའ་ཀླས་ཀྱི་འགྲོ་བ**ར་དུས་**རྟག་ཏུ་**འབད་རྩོལ་ཆེན་པོ་མི་དགོས་པར་**ལྷུན་**གྱིས་**གྲུབ་པར་**འགལ་རྐྱེན་གྱིས་གེགས་བྱེད་མི་ནུས་པས་**ཐོགས་མེད་དུ་བློ་ལྡན་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**དེའི་ནི་སེམས་ཅན་**གྱི་**དོན་ནི་ཡང་དག་**པར་**འཇུག་**པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དག་པའི་ཁྱད་པར་དང་། མ་དག་པའི་ཁྱད་པར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། སྲིད་པ་ཐ་མ་པའི་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་པའི་**ཚུལ་འདི་ནི་རྗེས་ཐོབ་**ཏུ་ཆོས་སྟོན་པ་ལ་སོགས་པའི་མཛད་པ་མཛད་པ་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་དང་སེམས་ཅན་ཡང་དག་**པ་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པ་ཚུལ་བཞིན་དུ་**སྒྲོལ་བ་ལ་འཇིག་རྟེན་ན་ནི་མཉམ་པ་ཉིད་**དུ་ཞེས་པར་སྦྱོར། །རྗེས་ཐོབ་ཅེས་སྨོས་པས་རྗེས་ཐོབ་ཏུ་གང་ལ་ཆོས་བསྟན་པར་བྱ་བའི་སེམས་ཅན་གྱི་ཁྲང་ས་ལ་སོགས་པ་དང་འཕྲིན་ལས་ཙམ་ཞིག་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་བྱེད་ནུས་པ་སོགས་མཉམ་པའི་དོན་ཡིན་གྱི། ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་ནས་མཉམ་པ་མ་ཡིན་ཏེ་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་མངོན་སུམ་དུ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་ལ་ཆོས་སྟོན་པ་སོགས་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ལས་གཞན་གྱིས་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་ཡང་ཤེས་བྱ་ཇི་ལྟ་བ་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པའི་བློ་དེ་ཉིད་ཀྱིས་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པ་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པ་ལ་བདེན་གཉིས་ངོ་བོ་ཐ་དད་དུ་འཛིན་པའི་དྲི་མ་ཟད་པར་སྤང་དགོས་ལ། དེ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་མ་གཏོགས་གཞན་ལ་མེད་པས་དེ་མན་ཆད་དུ(127a)མཉམ་གཞག་དང་རྗེས་ཐོབ་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཆོས་སྟོན་པའི་གདུལ་བྱའི་ཁྲང་ས་ལ་སོགས་པ་མཉམ་པ་**དེ་ལྟ་མོད་ཀྱི།** རྣམ་པ་ནས་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་དུ་མཉམ་པ་མ་ཡིན་ཏེ་**ས་ཆེན་པོ་དང་རྡུལ་ཕྲན་དང་། རྒྱ་མཚོ་དང་བ་ལང་གི་རྨིག་རྗེས་ཀྱི་**ཆུའི་**ཁྱད་པར་གང་ཡིན་**པ་དེ་དང་འདྲ་བར་རྫོགས་པའི་**སངས་རྒྱས་དང་**མཐར་ཕྱིན་པའི་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཁྱད་**པར་**དེ་ཉིད་དུ་**ཞེས་པར་སྦྱོར། །དེས་ན་ཚིགས་བཅད་སྔ་མས་རྗེས་ཐོབ་ཏུ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་པའི་ཁྲང་ས་ལ་སོགས་པ་མཉམ་པ་བསྟན་ལ། ཚིགས་བཅད་ཕྱི་མས་མཛད་པ་མཛད་པའི་ཚུལ་ལ་སོགས་པ་སྤྱིའི་དབང་དུ་བྱས་པའི་ཁྱད་པར་བསྟན་ཏེ། རྒྱུ་མཚན་ནི། སྒོ་གསུམ་གྱི་ཀུན་སློང་གི་རྩོལ་བ་མཐར་དག་ཉེ་བར་ཞི་བ་དང་མ་ཞི་བའི་ཁྱད་པར་དང་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན་དུ་ཆོས་སྟོན་པ་ལ་སོགས་པའི་མཛད་པ་མཛད་ནུས་པ་དང་མི་ནུས་པའི་ཁྱད་པར་རོ། །སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་གི་གདུལ་བྱའི་དོན་བྱེད་པར་མཉམ་པ་དང་། འཕགས་པར་གྱུར་པའི་དོན་བྱེད་པ་མི་མཉམ་པའི་ཁྱད་པར་ནི་མི་རུང་སྟེ། སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཐར་པ་མྱུར་ལ་ལས་འདས་པ་ལ་འགོད་པ་ལ་རྒྱ་མཚོ་དང་བ་ལང་གི་རྨིག་རྗེས་ཀྱི་ཁྱད་པར་དུ་ཞེས་པར་སྦྱོར། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིར་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **ཚིགས་སུ་བཅད་པ་བཅུ་པོ་**ཞེས་པ་ནས། **སྐྱེ་བ་གཅིག་གིས་ཐོགས་པའོ།** །ཞེས་པའོ། །ས་རབ་དགའི་འོག་ཏུ་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་དང་། ཆོས་ཀྱི་སྤྲིན་གྱི་སྟེང་དུ་མཆོག་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པ་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཏེ། དེ་གཉིས་ལ་བལྟོས་ནས་དག་པ་དང་མ་དག(127b)པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.2.3.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་ལྔ་ཡོད་པའི་དང་པོ་དོན་དམ་པའི་སེམས་དང་པོ་བསྐྱེད་པའི་ཡོན་ཏན་ནི། **དེ་ལ་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་དང་པོ་དང་གཉིས་པས་ནི**་ཞེས་སོ། །ས་དང་པོར་ཆོས་དབྱིངས་ཀུན་ཏུ་འགྲོ་བའི་དོན་དུ་རྟོགས་པས་དགའ་བའི་ཡོན་ཏན་དངོས་སུ་བསྟན་ནས་མ་དག་པའི་ཆ་དོན་གྱིས་འཕེན་པ་ཡིན་ནོ། །

གཉིས་པ་སྤྱོད་པ་ལ་ཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཡོན་ཏན་ནི་**ཚིགས་སུ་བཅད་པ་གསུམ་པ་དང**་ཞེས་སོ། །ས་གཉིས་པ་ནས་བདུན་པའི་བར་སེར་སྣའི་ཀུན་དཀྲིས་དང་ཚུལ་འཆལ་སོགས་སྤྱོད་པ་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དྲུག་གི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་རི་མ་གྱིས་ཟད་པར་བྱེད་པའི་སྟོབས་ཐོབ་པའི་ཕྱིར།

གསུམ་པ་ཕྱིར་མི་ལྡོག་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཡོན་ཏན་ནི། **ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ལྔ་པས་ནི**་ཞེས་སོ། །བྱང་ཆུབ་ཆེན་པོ་ཐོབ་པའི་སྦྱོར་བ་ནི། ཆོས་སྐུའི་རྒྱུ་སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་ཀྱི་སྦྱོར་བའོ། །བཞི་པ་སྐྱེ་བ་གཅིག་གིས་ཐོགས་པའི་ཡོན་ཏན་ནི། **ཚིགས་སུ་བཅད་པ་དྲུག་པ་དང**་ཞེས་སོ། །དོན་གཉིས་མཐར་ཕྱིན་པའི་ཐབས་སེམས་ཅན་ཡོངས་སུ་སྨིན་པའི་མཐུ་ལེགས་པར་ཐོབ་པའོ། །ལྔ་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ཡོན་ཏན་ནི། **ཚིགས་སུ་བཅད་པ་དགུ་པ་དང་བཅུ་པས་ནི**་ཞེས་སོ། །དེའི་དོན་ནི་བཤད་ཟིན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.
གསུམ་པ་ཤིན་ཏུ་རྣམ་དག་གི་གནས་སྐབས་ན་འགྱུར་བ་མེད་པའི་དོན་བཤད་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པ་དང་། བསྟན་པ་བཤད་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། འདི་ནི་སྔར་བཤད་པའི་རྒྱ་བ་ལྔ་བུའི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ཡིན་ནོ། །ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་གནས་སྐབས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་(128a)ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དེ་ནི་ཆོས་ཅན། རྟག་པ་ཡིན་ཏེ། མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་དང་། ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱིས་བསྐྱེད་འདི་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་སྤྲ་མདོར་ནས་ཕྱི་མ་ཐོབ་པའི་**གཞན་དུ་འགྱུར**་བ་**མིན**་པའི་**བདག**་ཉིད་མཐར་ཐུག་པ་ཐོབ་པའི་གནས་སྐབས་འདུས་མ་བྱས་པ་དེ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེ་ཡིན་ཏེ། རང་བཞིན་གྱིས་**མི་ཟད**་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་**ཆོས**་མཐར་ཐུག་པ་དང་**ལྡན**་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཡིན་པའི་**ཕྱིར། འགྲོ**་བ་རྣམས་ཀྱི་མི་སླུ་བའི་**སྐྱབས**་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་ཏེ། རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མ་ལུས་པས་དག་པ་**ཕྱི་མའི་མཐའ་མེད**་པར་**མུར་ཐུག**་པར་གནས་པའི་སྐུ་ཡིན་པའི་**ཕྱིར།** དེས་བརྟན་པའི་དོན་བསྟན་ཏེ། སྔར་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་རྣམ་པར་དག་པ་ཕྱིས་གཞན་དུ་འགྱུར་ན་དོན་དམ་པའི་སྐྱབས་སུ་མི་རུང་བའི་ཕྱིར། **རྟག་ཏུ**་སྒྲོ་འདོགས་དང་སྐུར་འདེབས་ཀྱི་མཐའ་**གཉིས**་སུ་**མེད**་པའི་རང་བཞིན་དུ་གནས་ཏེ། འཁྲུལ་པ་མཐའ་དག་ཟད་པས་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་**མི་རྟོག**་བཞིན་དུ་གནས་པའི་སྐུ་ཡིན་པའི་**ཕྱིར།** དེས་ནི་རང་བཞིན་གྱིས་ཞི་བ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མ་ལུས་པས་ཀྱང་ཞི་བའི་དོན་བསྟན་ཏོ། །ཟག་བཅས་དང་ཟག་མེད་ཀྱིས་འདུས་མ་བྱས་པས་**འཇིག་པ་མེད**་པའི་**ཆོས་ཀྱང**་ཡིན་ཏེ། ལས་ཀྱིས་འདུས་**མ་བྱས**་པའི་**རང་བཞིན**་ཡིན་པའི་**ཕྱིར།** འདིས་གཡུང་དྲུང་གི་དོན་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **འདིས་ཅི་བསྟན་ཅེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། ཞུགས་ལ་བསྟན་པའི་རྣམ་བཅད་ཀྱི་དོན་དང་། ཡོངས་གཅོད་ཀྱི་དོན་དང་། རྣམ་བཅད་ཀྱི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པའི་དབང་གིས་ཉིད་མཚམས་མི་(128b)སྦྱོར་བར་མ་ཟད། ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་བླངས་པའི་**སྐྱེ་བ་མེད་ཅིང་།** ཉོན་མོངས་པའི་**འཆི་བ་མེད་**པར་མ་ཟད། བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པར་བསྒྱུར་བའི་**འཆི་བ་མེད་**ལ། ལས་དང་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་གིས་གནོད་པ་མེད་པར་མ་ཟད། ཉོན་མོངས་ཅན་མ་ཡིན་པའི་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་**གནོད་པ་མེད་**ཅིང་། ཉོན་མོངས་པ་དང་བཅས་པའི་ཟག་བཅས་ཀྱི་ལས་ཀྱི་དབང་གིས་ན་བ་མེད་པར་མ་ཟད། ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱིས་གཞན་དུ་བསྒྱུར་བའི་**ན་བ་མེད་**པ་སྟེ་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བ་སོགས་ཀྱིས་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་རྣམ་པར་བཅད་པའི་རྣམ་བཅད་ཀྱི་གནས་ཉ་བར་བཟུང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། དེས་ན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**དེ་ནི་རྟག་པ་དང་བརྟན་**པའི་**ཕྱིར་དང་། ཞི་བའི་ཕྱིར་དང་། གཡུང་དྲུང་གི་ཕྱིར།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**དེ་ནི་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ཀྱིས་སྐྱེ་**བ་**མེད་དེ། རྟག་པའི་ཕྱིར།** འདིར་རྟག་པའི་གཅོད་བྱ་སྐྱེ་བ་ནི་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་ཡིན་ལ། རྟག་པའི་རྣམ་བཅད་ནི་སྐྱེ་བ་དེ་དང་བྲལ་བའོ། །**བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་**པར་**བསྒྱུར་བ་ཡི་འཆི་འཕོ་བས་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**དེ་མི་འཆི་སྟེ་བརྟན་**པའི་**ཕྱིར།** ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལ་མ་རིག་པའི་**བག་ཆགས་ཕྲ་མོའི་ནད་རྣམས་ཀྱིས་གནོད་**པ་**མེད་དེ། ཞི་བ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར།** དེ་གཉིས་ཀྱང་བརྟན་པ་དང་ཞི་བའི་གཅོད་བྱ་ངོས་བཟུང་ནས་དེ་དང་བྲལ་བ་བརྟན་པ་དང་ཞི་བའི་དོན་དུ་བཤད་པའོ། །**ཟག་**པ་**མེད་**པའི་ལས་ཀྱི་**མངོན་པར་འདུ་བྱེད་ཀྱིས་**འདུ་བྱེད་པ་མེད་པས་**ན་བ་མེད་དེ།** ལས་ཀྱིས་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བས་**གཡུང་དྲུང་**ཡིན་པའི་**ཕྱིར།** རྟག་བརྟན་སོགས་ཀྱི་དོན་དེ་ལྟར་བཤད་ཀྱི། བསླུ་བ་པ་རང་དབང་བའི་(129a)རྟག་དངོས་སུ་བཤད་པ་མེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཤིན་ཏུ་དྲི་མ་མེད་ཅིང་**རང་བཞིན་གྱི་**རྣམ་པར་དག་པ། འོད་གསལ་བ། རང་གི་རང་བཞིན་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ས་ལ་**རྣམ་པར་**དག་པ། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་**རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པ་**དེ་ནི་**འདི་ཙམ་ཆད་ནས་སྐྱེས་སོ་ཞེས་**སྔོན་གྱི་མཐའ་ཉེ་བར་བཟུང་ནས། ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ཀྱིས་སྐྱེ་བ་མ་ཡིན་ཏེ། རྟག་པའི་ཕྱིར་རོ།** །དུས་འདི་ཙམ་ན་རྒྱུན་འགག་གོ་ཞེས་**བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པར་ཡོངས་སུ་བསྒྱུར་བའི་འཆི་འཕོས་**གསར་དུ

**འཆི་བ་མ་ཡིན་ཏེ་བརྟན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །རིགས་འདྲ་སྔ་ཕྱི་དུ་མར་བརྒྱུད་པའི་**སྔོན་དང་ཕྱི་མའི་མཐའ་ཉེ་བར་བཟུང་ནས། མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་ས་ཡོངས་སུ་འདོན་པས**་ལུས་སེམས་ལ་**གནོད་པ་ཡང་མ་ཡིན་ཏེ། ཞི་བའི་ཕྱིར་རོ།** །དེ་ལྟར་ཉོན་སྒྲིབ་ཀྱི་ཕྱོགས་དང་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་ཕྱོགས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་སྐྱེ་འཆི་**དོན་མེད་པས་མཛོགས་པ**་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་གཡུང་དྲུང་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར། ཟག་པ་མེད་པའི་ལམ་གྱི་འབྲས་བུ་ཡོངས་སུ་སྨིན་པས་རྒ་བ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། རྟག་སོགས་བཞི་ཡི་དོན་མདོ་ལས་ཤེས་པར་བྱ་བ་དང་། བསྟན་བཤད་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ཡང་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**འདུས་མ་བྱས་པའི་དབྱིངས་ལ་ནི། རྟག་པ**འི་དོན་དང་། བརྟན་པ་དང་། ཞི་བ་དང་། གཡུང་དྲུང་**ལ་སོགས་པ**འི་**དོན**་མདོ་ནས་འབྱུང་བ་བཞིན་དུ་**ཤེས**་པར་**བྱའོ།** །ཇི་ལྟར་ན། རྟག་པའི་དོན་གྱི་**ཚིག་གཉིས**་ནི་བསྟན་པའི་ཚིག་དང་། བཤད་པའི་ཚིག །གཞན་འགྱུར་མིན་པ་དག་དང་། མི་ཟད་ཆོས་ལྡན་དང་། **དེ་བཞིན**་དུ་བརྟན་པའི་དོན་བཤད་པའི་(129b)བསྟན་བཤད་**གཉིས**་ནི། འགྲོ་སྐྱབས་དང་། ཕྱི་མའི་མཐར་ལུར་ཐུག་པ་**དང་།** ཞི་བའི་དོན་སྟོན་པའི་བསྟན་བཤད་ཀྱི་ཚིག་**གཉིས**་ནི། རྟག་ཏུ་གཉིས་མེད་དང་། མི་རྟོག་པ་དང་། གཡུང་དྲུང་གི་དོན་བཤད་པའི་བསྟན་བཤད་ཀྱི་ཚིག་འཇིག་མེད་ཆོས་**དང་།** མ་བྱས་པའི་རང་བཞིན་**གཉིས་ཀྱིས་གོ་རིམ་བཞིན**་དུ་རྟག་པ་ལ་སོགས་པ་ངོས་ནས་འཆད་པར་འགྱུར་བའི་མདོ་བཞིན་དུ་ཤེས་པ་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། མདོ་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དེ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་མཐའ་ཡས་པས་བསྡུས་པ་**མི་ཟད་པའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན**་པའི་**ཕྱིར། གཞན་དུ་འགྱུར་བ་མིན**་པའི་**བདག**་ཡིན་པས་སྔ་མ་བཤད་པའི་ཚིག་དང་། ཕྱི་མ་བསྟན་པའི་ཚིག་གཉིས་ཀྱིས་**རྟག་པའི་དོན**་བསྟན་ཏོ། །ཕྱི་མའི་**མཐའི་ལུ་དང་མཚུངས**་པར་གནས་**པའི་ཕྱིར**་དུས་ནམ་ཡང་བསླུ་བ་མེད་པའི་**སྐྱབས་ཀྱི་བདག་ཉིད**་དུ་གྱུར་པའི་བཤད་པ་དང་བསྟན་པའི་ཚིག་གཉིས་ཀྱིས་**བརྟན་པའི་དོན**་བསྟན་ཏོ། །**རྣམ་པར་མི་རྟོག**་པའི་**རང་བཞིན**་ཡིན་པའི་**ཕྱིར**་མཐའ་**གཉིས**་སུ་**མེད**་པའི་**ཆོས་ཉིད**་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་བཤད་པ་དང་བསྟན་པའི་ཚིག་གཉིས་ཀྱིས་**ཞི་བའི་དོན**་བསྟན་ཏོ། །ཟག་པ་དང་བཅས་པའི་ལམ་དང་ཟག་པ་མེད་པའི་ལམ་གྱིས་**མ་བཅོས**་པའི་**ཡོན་ཏན་ཉིད**་ཡིན་པའི་**ཕྱིར་ནི**་འཆི་འཕོས་**འཇིག་པ་མེད**་པའི་ཆོས་ཡིན་པས་བཤད་པ་དང་བསྟན་པའི་ཚིག་གཉིས་ཀྱིས་**གཡུང་དྲུང་ཉིད་ཀྱི་དོན་ནི**་བསྟན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2.2.3.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། མདོ་ལས། ཇི་སྐད་དུ། **ཤཱ་རིའི་བུ**་ཞེས་སོ། །ཉོན་སྒྲིབ་ཀྱིས་(130a)བསྡུས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་དང་བྲལ་བར་མ་ཟད་ཤེས་སྒྲིབ་ཀྱི་ཕྱོགས

གྱིས་བསྡུས་པའི་རྟེན་འབྲེལ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་དང་བྲལ་བའི་དོན་བསྡུས་པ་ནི་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ཀྱི་ངོ་བོར་སྐྱེ་བ་མེད་པས། རྒ་བ་དང་། བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པར་བསྒྱུར་བའི་འཆི་འཕོ་དང་བྲལ་བས་བརྟན་པ་དང་། མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་ཟད་པར་སྤངས་པས་ཞི་བ་དང་། ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱིས་**མ་བཅོས་པས་འཇིག་པ་མེད་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་འདི་ནི་གཡུང་དྲུང་ངོ་**། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.
བཞི་པ་ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་དུས་ན་རྣམ་གྲོལ་གྱི་ཡོན་ཏན་རྣམས་དབྱེར་མེད་དུ་ལྡན་པར་བསྒྲུབ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.1.
དང་པོ་ནི། **ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་མཐར་ཕྱིན་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་**གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མ་ལུས་པས་**རྣམ་པར་དག་པའི་གནས་སྐབས་འདི་ཉིད་ལ་**ཡེ་ཤེས་དང་སྤངས་པའི་ཡོན་ཏན་**དབྱེར་མེད་པའི་དོན་ལས་བརྩམས་པའི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་**ནི།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.1.
དང་པོ་ནི། ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་དེ་ནི་ཆོས་ཅན་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་དང་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཤེས་རབ་དང་། ཡེ་ཤེས་དང་། རྣམ་གྲོལ་གྱི་ཡོན་ཏན་གྱི་རིགས་མཐའ་དག་དབྱེར་མེད་པའི་ཚུལ་དུ་ལྡན་པ་ཡིན་ཏེ། **གང་གི་ཕྱིར་**ན་དེ་ཉིད་གདོད་མ་ནས་རྣམ་པར་དག་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་ཡོན་ཏན་དང་ལྡན་པས་**དེ་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་**པ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། རང་བཞིན་གྱིས་(130b)རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་སྤངས་པ་མཐར་ཕྱིན་པ་ཡིན་པས་**དེ་ནི་འཕགས་པའི་**འགོག་པའི་**བདེན་པ་དོན་དམ་**བདེན་པས་བསྡུས་པ་མཐར་ཕྱིན་པའི་ཕྱིར་དང་། མི་གནས་པའི་**མྱ་ངན་**ལས་**འདས་**པ་ཡིན་**དེའི་ཕྱིར།** དཔེར་ན་**ཉི་**མའི་དཀྱིལ་འཁོར་དང་དེ་ལས་འོད་**ཟེར་**འཕྲོ་བ་ཐ་དད་མེད་**བཞིན་**ནོ། །དེས་གྲུབ་པའི་དོན་ནི་ཡོན་ཏན་**དབྱེར་མེད་པས་**ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་**སངས་རྒྱས་ཉིད་ལས་མ་གཏོགས་**མི་གནས་པའི་**མྱ་ངན་**ལས་**འདས་པ་མེད་**པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

ཡོན་ཏན་བཞིས་ནི། ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་ཆ་དང་། དེ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་དང་། གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་སྤངས་པ་དང་། དེ་གཉིས་པོས་ཐོབ་པ་རྣམས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལ་དབྱེར་མེད་དུ་ལྡན་པར་བསྟན་ཏེ། འདིས་ཉན་རང་ལ་མྱང་འདས་མཚན་ཉིད་པ་མེད་པར་སྟོན་པ་ནི་མ་ཡིན་གྱི། རྣམ་གྲོལ་དང་ཡེ་ཤེས་དང་ཤེས་རབ་རྣམས་བགྲོད་པ་མཐར་ཕྱིན་ནས་གོང་དུ་བགྲོད་མི་དགོས་པ་སངས་རྒྱས་མ་གཏོགས་གཞན་ལ་མེད་པས་མཐར་ཕྱིན་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་སྒྲུབ་པའི་ཆེད་དུ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཐར་ཕྱིན་པའི་ཡོན་ཏན་གྱི་དབྱེར་མེད་པའི་གཏན་ཚིགས་ཀྱི་དོན་བཤད་པ་དང་། དེས་གྲུབ་པའི་དོན་དང་། ཡོན་ཏན་དབྱེར་མེད་ཀྱི་རང་བཞིན་དང་། དཔེ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **མདོར་ན་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས**་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་(131a)གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་**ལ་ནི**་འོག་ནས་འཆད་པར་འགྱུར་བའི་**དོན་གྱིས་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་བཞིས**་ཡོན་ཏན་མཐར་ཕྱིན་པ་དང་། མཐར་མ་ཕྱིན་པའི་དབྱེ་བ་སོ་སོར་མེད་ཀྱང་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ**་དང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་**ལ་སོགས་པའི**་མིང་གིས་**རྣམ་གྲངས་བཞིར་ནི་རིག་པར་བྱ**འོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **མདོར་བསྡུ་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། སྔར་མིང་བཞིས་བསྟན་པའི་**དོན་བཞི་གང་ཞེ་ན**།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པས་ཁྱད་པར་དུ་བྱས་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་**སངས་རྒྱས**་ཀྱི་**ཆོས**་ཐམས་ཅད་འབྱུང་རུང་དུ་**དབྱེར་མེད་པར**་གནས་པའི་ཕྱིར་དག་པ་མཐར་ཐུག་པ་དེ་ཉིད་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**དང་། དེའི་རིགས་དེ་བཞིན**་ཉིད་མངོན་སུམ་གྱིས་རྟོགས་པ་མཐར་ཐུག་པ་**ཐོབ་པས**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་**དང་། རྫུན་པ་མེད་ཅིང་བསླུ་བ་མེད་པའི་ཆོས་ཉིད**་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པས་འཕགས་པའི་བདེན་པ་དོན་དམ་པ་**དང་། གདོད་ནས་རང་བཞིན**་གྱིས་**ཞི་བ་ཉིད**་གཉེན་པོས་ཐོབ་པའི་སྤངས་པ་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་པས་མི་གནས་པའི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཞེས་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ལུང་དང་སོ་སོར་སྦྱར་བ་དང་། བསྟན་བཤད་ཀྱི་ཚིག་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས** ཞེས་ཏེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་གཉེན་པོའི་ཕྱོགས་མཐའ་དག་སྐྱེ་རུང་དང་། གློ་བུར་གྱི་དྲི་མའི་རིགས་མཐའ་དག་འབྲལ་རུང་དང་དབྱེར་མེད་དུ་གདོད་ནས་གནས་པའི་དོན་ཏོ། །སྐྱེ་མཆེད་དྲུག་གི་ཁྱད་པར་ནི། མིག་སོགས་ནང་སྐྱེ་མཆེད་དྲུག་བདེན་པས་སྟོང་བའི་ཆའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དོན་བཞི་པོ་འདི་དག་ལ་ནི་གོ་རིམ་བཞིན་དུ་མིང་གི་རྣམ་གྲངས་འདི་བཞིན་འགྱུར་ཏེ** ཞེས་སོ། །(131b)ལུང་དང་སྦྱར་བ་ནི། **གང་གི་ཕྱིར། འདི་སྐད་ཅེས** ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ** ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཉིད་ཆོས་ཐམས་ཅད་**རྣམ་པ་ཀུན་ཏུ་མངོན་པར**་རྫོགས་པར་**བྱང་ཆུབ**་པའི་རྟོགས་པའི་ཡོན་ཏན་**དང་། དྲི་མ་བག་ཆགས་དང་བཅས་པ་སྤངས་པ**འི་ཡོན་ཏན་དབྱེར་མེད་དུ་ལྡན་པའི་ཕྱིར་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་**སངས་རྒྱས**་དང་མི་གནས་པའི་**མྱ་ངན**་ལས་**འདས་པ**་དག་**དམ་པའི་དོན་དུ་གཉིས་སུ་མེད་པ་ཉིད་དུ**་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཡང་ན་སོ་སོར་བཤད་དེ། རྣམ་ཀུན་མངོན་པར་བྱང་ཆུབ་པ་སངས་རྒྱས་དང་། དྲི་མ་བག་ཆགས་དང་བཅས་པ་སྤངས་པ་དང་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་དག་དམ་པའི་དོན་དུ་གཉིས་མེད་ཉིད་ཅེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **གང་གི་ཕྱིར། ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ཀྱི་རྣམ་གྲངས་ཀྱི་མིང་འདི་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་ཀྱི་དོན་གཅིག་ལ་ཡང་དག་པར་འདུ་བ་དེའི་ཕྱིར་འདི་དག**་ཅེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། ཡོན་ཏན་དབྱེ་བ་མེད་པའི་རང་བཞིན་བཤད་པ་དང་། དབྱེ་བ་མེད་པའི་དཔེ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང༌། ཡོན་ཏན་མཚང་བ་མེད་པའི་རི་མོ་མཁན་གྱི་དཔེས་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང༌། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.1.
དང་པོ་ནི། **རྣམ་པ་ཐམས་ཅད**་པའི་ཡོན་ཏན་ནི། ཡོན་ཏན་གྱི་རིགས་ཐམས་ཅད་མཚང་བ་མེད་པ་དང་**གྲངས་མེད་པ**་གསལ་བའི་བྱེ་བྲག་མཐའ་ཡས་པ་སྟེ་ཡོན་ཏན་རྒྱ་ཆེ་བ་དང༌། **བསམ་དུ་མེད**་པ་ནི་གྲངས་དང་ནུས་མཐུ་ལ་སོགས་པ་རྟོགས་པར་དཀའ་བས་ཟབ་པའི་ཡོན་ཏན་དང༌། (132a)**དྲི་མེད**་ནི་དྲི་མ་བག་ཆགས་དང་བཅས་པ་སྤངས་པས་སྤངས་པའི་**ཡོན་ཏན་དང༌།** བཞི་པ་**དབྱེར་མེད**་དུ་ལྡན་པའི་**མཚན་ཉིད**་ཀྱི་རྣམ་གྲོལ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་མཐར་ཐུག་པའི་**ཐར་པ་སྟེ**། འདྲའི་**ཐར་པ་གང**་ཡིན་པ་**དེ་དེ་བཞིན་གཤེགས**་པ་ཡིན་པས་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་དགྲ་བཅོམ་པའི་རྒྱུད་ཀྱི་རྣམ་གྲོལ་མཐར་ཐུག་ཏུ་བཤད་པ་ནི་དགོངས་པ་ཅན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཐར་ཐུག་པའི་རྣམ་གྲོལ་མི་འདྲ་བ་གསུམ་བཤད་པ་དགོངས་པ་ཅན་དུ་བསྟན་པ་དང༌། ཡོན་ཏན་བཞི་དབྱེར་མེད་པའི་ཐར་པ་སངས་རྒྱས་ཉག་གཅིག་ཏུ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཞེས་བྱ་བ་འདི་ནི། ཇི་སྐད་དུ**་ཞེས་ཏེ། འདིས་ནི་རྒྱ་མཚོར་འགྲོ་བའི་**ལམ་རིང་པོས་ངལ་བ་རྣམས**་དེད་དཔོན་ཐབས་ལ་མཁས་པས་**འཕྲོག་དགོན་པའི་དབུས་སུ་གྲོང་ཁྱེར་སྤྲུལ་པ་བཞིན་དུ**་གནས་སྐབས་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་སུ་རིགས་ངེས་པའི་གདུལ་བྱ་ཁ་ཅིག་ལ་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་བ་ཙམ་མཐར་ཐུག་གི་ཐོབ་བྱར་བསྟན་པ་**འདི་ནི་ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་དམ་པ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི**་ཉན་རང་གི་རིགས་ཅན་རྣམས་མཐར་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ལས་ཕྱིར་**མི་ལྡོག་པའི་ཐབས་ཡིན་ནོ་ཞེས་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ལུང་དང་སྦྱར་བ་ནི་**བཅོམ་ལྡན་འདས**་ཞེས་སོ། །འདིས་ནི་**ཡོན་ཏན་རྣམ་པ་བཞི་ཕྱུབ་པ་དང་དབྱེར་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ**་ཞེས་ཏེ། འདིས་ནི་མྱང་འདས་མཐར་ཐུག་པ་ཡོན་ཏན་བཞི་དང་དབྱེར་མེད་དུ་གྲུབ་པ་གཅིག་དགོས་པར་བསྟན་པས་ཉན་རང་གི་རྒྱུད་ལ་མྱང་འདས་མཐར་ཐུག་མེད་པར་བསྟན་གྱི། མྱང་འདས་ཙམ་མེད་པར་བསྟན་པ་མ(132b)ཡིན་ནོ། །

ཉན་རང་ལ་མཐར་ཐུག་གི་མྱང་འདས་ཡོད་མེད་དོགས་པ་བཅད་མི་དགོས་སོ། །ཞེ་ན། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་ངེས་ཟིན་པ་ལ་བསྒྲུབ་མི་དགོས་ཀྱང༌། ཉན་རང་གི་རིགས་མ་ངེས་པ་ཁ་ཅིག་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ལ་གཞུག་པར་བྱ་བའི་ཆེད་དང༌། ཉན་རང་དགྲ་བཅོམ་པ་ཞི་བའི་དབྱིངས་སུ་སྙོམས་པར་ཞུགས་པ་དག །སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་འོད་ཟེར་གྱིས་བསྐུལ་ནས། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་འཁྲིད་པར་བྱེད་པས་གང་ཟག་དེ་དག་ལ་བལྟོས་ནས་ཉན་རང་གི་མྱང་འདས་མཐར་ཐུག་མ་ཡིན་པར་བསྒྲུབ་པ་ཡིན་གྱི། ཐེག་པ་ཆེན་པོར་རིགས་ངེས་པ་དག་ལ་བསྒྲུབ་པ་མ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང༌། མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཡིན་ནོ་ཞེས་པའི་ཚིག་ཙམ་ཐོས་པ་དག་ལ་ནི་གང་དུ་འགྱུར་བ་ངེས་པ་

མེད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྒྱ་བ་དང་འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ལ**་ཞེས་སོ། །འདིས་ནི་སྤྲངས་པ་དང་རྟོགས་པའི་རིགས་མ་ལུས་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པའི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཉིད་དང་། དེའི་ཆོས་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པ་རྣམ་ཀུན་མཆོག་ལྡན་གྱི་སྟོང་པར་སྟོན་པ་ཡིན་གྱི། །ཀུན་རྫོབ་མཐའ་དག་གིས་སྟོང་པའི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དེར་སྟོན་པ་མ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལ་ནི་ཡོན་ཏན་གྱི་ཆ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་རྣམ་པ་བཞི་འགྲུབ་པར་བྱེད་པའི་ཐབས་ནི་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཡོན་ཏན་མ་ཚང་བ་མེད་པར་རྫོགས་པའི་སྟོང་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་སློབ་ལམ་གྱིས་བསྡུས་པ་དེ་ཉིད་ཡིན་ཏེ། དེ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་མཐར་ཐུག་པ་ལས་སངས་རྒྱས་(133a)ཀྱི་ཡོན་ཏན་རྣམས་འགྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །**ཇི་ལྟར**་ཏེ་དཔེར་ན། **རི་མོ་འདྲི་བར་བྱེད་པ**འི་རི་མོ་མཁན་མགོ་བོ་ལ་སོགས་པའི་ཡན་ལག **གཞན་དང་གཞན་ལ**་སོ་སོར་**མཁས་པ་དག་གང་ཞིག**་མགོ་བོ་ལ་སོགས་པའི་**ཡན་ལག་གང་ཤེས་པ་དེས**་ལག་པ་ལ་སོགས་པའི་ཡན་ལག་**གཞན་དེས་པར་མིན**་ཅིང་ཤེས་པ་**མེད་པར་གྱུར**་པའི་རི་མོ་མཁན་དུ་མ་ཡོད་ལ། **དེ་ནས**་རས་ཡུག་**འདི་ལ་ཁྱེད་ཀུན་གྱིས་ང་ཡི་གཟུགས་ནི**་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་གཅིག་**གྱིས་ཤིག་ཅེས་མངའ་བདག་རྒྱལ་པོས་དེ་དག་ལ་བཀའ་ཡིས་རས་ནི་བྱིན་པ་དང་། དེ་ནས**་རི་མོ་མཁན་རྣམས་ཀྱིས་**དེ་ནི་ཐོས་པར་གྱུར་ཏེ**་རང་རང་གིས་གང་ཤེས་པའི་**རི་མོའི་ལས་ལ་རབ་ཏུ་སྦྱོར་རོ། །**ལས་**དེ་ལ་མངོན་པར་སྦྱོར**་བ་**རྣམས་ལས**་རི་མོ་མཁན་**གཅིག་ཡུལ་གཞན་དུ་སོང་བར་གྱུར་ནས་དེ་ནི་ཡུལ་གཞན་དུ་སོང་བས**་མེད་**ན**་མགོ་ལྟ་བུ་ཤེས་པའི་རི་མོ་མཁན་**དེ་མ་ཚང་བའི་ཕྱིར་རི་མོ་ཡན་ལག་ཐམས་ཅད་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པར་མི་འགྱུར་བ་བཞིན། ཞེས་དཔེར་བྱས་སོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། རྣམ་ཀུན་མཆོག་ལྡན་གྱི་སྟོང་པ་ཉིད་ནི་བསོད་ནམས་དང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་གསོག་པ་ལ་བརྟེན་ནས་ཐོབ་པའི་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་དེ་འདི་དང་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཐབས་ཀྱི་ཆ་མ་ཚང་བ་མེད་པས་བརྒྱན་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་དེ་ཉིད་ཡིན་ལ། ལམ་དུས་སུ་རྣམ་ཀུན་མཆོག་ལྡན་གྱི་སྟོང་པ་ནི་སྟོང་པ་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཞི་ལྷག་ཟུང་འབྲེལ་གྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་(133b)པའི་ཐབས་ཀྱི་ཆ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པས་བརྒྱན་པ་དེ་ཉིད་ཡིན་ནོ། །

བསོད་ནམས་དང་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་**དེ་རྣམས་རི་མོ་འདྲི་**བར་**བྱེད་པ་གང་དག་ཡིན**་པ་དེ་དག་གིས་མཚོན་པར་བྱ་བའི་དོན་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་གང་ཡིན་ཞེ་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དུ་ལུས་དང་ལོངས་སྤྱོད་དང་དགེ་རྩ་གཏོང་བའི་སེམས་པས་བསྡུས་པའི་**སྦྱིན་པ་དང་**ཚུལ་ཁྲིམས་ཀྱི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་ཐུན་མོང་བ་སྤོང་བ་དང་། ཐུན་མོང་མ་ཡིན་པ་རང་ཉིད་འབའ་ཞིག་གི་ཆེད་དུ་ཐར་པ་དོན་དུ་གཉེར་བའི་ཡིད་བྱེད་སྤོང་བའི་སེམས་པས་བསྡུས་པ་**ཚུལ་ཁྲིམས་**དང་། ཆོས་ལ་སོ་སོར་ངེས་པར་རྟོག

ཅིང་སྡུག་བསྔལ་དང་དུ་ལེན་པ་དང་། ཁོང་ཁྲོ་ལ་སོགས་པའི་སྐབས་མི་འབྱེད་པའི་**བཟོད་**པ་དང་། དེ་བཞིན་དུ་བརྩོན་འགྲུས་དང་བསམ་གཏན་དང་ཤེས་རབ་**ལ་སོགས་**པ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་ལ་བརྟེན་པའི་ལམ་གྱི་རིམ་པ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལ་བརྟེན་པའི་ལམ་གྱི་རིམ་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་ལས་སྐྱེས་པའི་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་ཐབས་ཀྱི་**རྣམ་པ་ཀུན་གྱི་མཆོག་**དང་**ལྡན་པ་སྟོང་པ་ཉིད་**རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་**ནི་**རྒྱལ་པོའི་གཟུགས་བརྙན་གྱིས་མཚོན་པར་བྱ་བའི་དོན་དུ་གྱུར་པའི་**གཟུགས་སུ་**མདོ་ལས་**བརྗོད་**དོ། །དེ་ཡང་མདོ་ལས་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཆོག་དང་ལྡན་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་གང་ཞེ་ན། སྦྱིན་པ་མ་ཚང་བ་མེད་པ་དང་ཚུལ་ཁྲིམས་མ་ཚང་བ་མེད་པ་དང་ཞེས་སོགས་གསུངས་སོ། །

དེས་ན་རྣམ་ཀུན་མཆོག་ལྡན་གྱི་སྟོང་པ་སྟོབས་སོགས་ཡོན་ཏན་མཐའ་དག་གིས་བརྒྱན་པའི་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་(134a)པར་འདོད་པ་ནི་མུ་སྟེགས་དབང་ཕྱུག་པ་རྟག་པ་རང་བྱུང་གི་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་འདོད་པ་དང་ཁྱད་པར་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་ལ། ཁ་ཅིག །དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རྟག་དངོས་ཁས་བླངས་ནས་ཀུན་རྫོབ་རྣམས་དེའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་འདོད་པ་ནི་གྲངས་ཅན་དང་ཁྱད་པར་ཅུང་ཟད་མེད་དེ། གྲངས་ཅན་པ་ཡང་གཙོ་བོ་རྟག་དངོས་རྣམ་འགྱུར་རྣམས་ཀྱི་རང་བཞིན་དང་དོན་དམ་པ་མཐར་ཐུག་པར་འདོད་ལ་གཟུགས་སྒྲ་སོགས་དེའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་འདོད་དོ། །མེད་བཞིན་དུ་ཡིན་ཅི་ལོག་ཏུ་སྒྲོ་བཏགས་པའི་དོན་དེ་དག་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱི་གསུང་རབ་མཐར་ཐུག་པ་དཔལ་དུས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ལ་སོགས་པའི་དགོངས་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པ་དྲི་མ་མེད་པ་ལ་རྨ་བཏོད་པར་མི་བྱའོ། །འགྲེལ་ཆེན་དྲི་མེད་འོད་དུ། བུམ་པ་དང་ནམ་མཁའི་དཔེས་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་པ་ལ་བྱ་བྱེད་ཐམས་ཅད་འཐད་པའི་བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་མགོན་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱིས་ཇི་ལྟར་བཀྲལ་བ་དང་མཐུན་པར་འབྱུང་སྟེ། གཞན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གསུམ། ཟབ་པ་དང་རྒྱ་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན་བཤད་པ་དང་། དེ་དག་འགྲུབ་བྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་དང་། ཉན་རང་ལ་ཡོན་ཏན་དེ་དག་མེད་པར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྟོགས་པའི་ཡོན་ཏན་དང་། སྤངས་པའི་ཡོན་ཏན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.1.
དང་པོ་ནི། རྒྱ་ཆེ་བའི་ཡོན་ཏན་**དེ་ལ་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པ་**ཕར་ཕྱིན་དྲུག་པོ་**འདི་དག་ཉིད་ལས་རེ་རེ་ཡང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཡུལ་ལ་མཐའ་ཡས་པར་རྣམ་པའི་རབ་ཏུ་དབྱེ་བ་ཐ་དད་པའི་ཕྱིར་**རྣམ་ཀུན་མཆོག་ལྡན་གྱི་སྟོང་པ་མཐར་ཐུག་པ་ལ་ཡོན་ཏན་འདི་ཙམ་དུ་ཟད་ལ། འདི་ཕན་ཆད་(134b)དུ་མེད་དོ་ཞེས་པའི་**ཚད་མེད་པར་རིག་པར་བྱའོ**། །ཟབ་པའི་ཡོན་ཏན་ནི་**གྲངས་དང་**ནུས་**མཐུ་དག་གིས་ནི་བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་**ཅིང་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་**ཉིད་དོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **སེར་སྣ་ལ་སོགས་པ་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་ཀྱི་བག་ཆགས་**མ་ལུས་པ་**བསལ་བའི་ཕྱིར་ནི་**དྲི་མས་**རྣམ་པར་དག་པའི་མཆོག་ཉིད་དོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དག་པ་ས་གསུམ་དུ་ཡོན་ཏན་ཇི་ལྟར་གྲུབ་པའི་ཚུལ་དང་། དེ་ལ་བརྟེན་ནས་མཐར་ཐུག་གི་ཡོན་ཏན་གྲུབ་པའི་ཚུལ་ལོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། ས་བརྒྱད་པར་ལམ་ཤེས་རང་གི་ངང་གིས་འབྱུང་བའི་ཡོན་ཏན་ཐོབ་པ་དང་། ས་དགུ་པར་སངས་རྒྱས་ཀྱི་དམ་པའི་ཆོས་མ་ལུས་པ་འཛིན་པའི་ཡོན་ཏན་ཐོབ་པ་དང་། ས་བཅུ་པར་གསང་བའི་གནས་ཕྲ་མོ་མ་ལུས་པར་རྟོགས་པའི་ཡོན་ཏན་ཐོབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ལ**་ས་བདུན་པ་མན་ཆད་དུ་ཡང་སྦྱིན་པ་ལ་སོགས་པའི་ཐབས་ཀྱི་ཆ་མཐའ་ཡས་པས་བརྒྱན་པའི་སྟོང་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་**རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཆོག་དང་ལྡན་པའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་སྒོ་བསྒོམས་པས་མི་སྐྱེ་བའི་ཆོས་ཉིད་**ལ་བཟོད་པ་**ཐོབ་པའི་ཕྱིར་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས་མི་གཡོ་བ**་ལ་བདེན་འཛིན་མཐའ་དག་ཟད་པས་**རྣམ་པར་མི་རྟོག་པ**་ཉོན་མོངས་པའི་དྲི་མའི་**སྐྱོན་མེད་པ**འི་ཡེ་ཤེས་**རྒྱུན་མི་འཆད་པར་རང་གི་ངང་གིས་འཇུག་པའི་**ཉན་ཐོས་ལ་སོགས་པའི་ལམ་གསུམ་མངོན་སུམ་དུ་ཤེས་པའི་**ལམ་ཤེས་པ་ལ་བརྟེན་པས་ན་ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་པ་ཉིད་ཡང་དག་པར་འགྱུར་རོ**། །འདིར་སྲིད་ཞི་མཉམ་ཉིད་ཀྱི་སྦྱོར་བ་ཐོབ་པས་ཆོས་(135a)སྐུའི་རྗེས་མཐུན་གྱི་རང་རྒྱུ་རང་གི་ངང་གིས་འཇུག་པ་ཐོབ་པ་ཡིན་ནོ། །

འདི་ལ་བརྟེན་ནས་བླ་མ་ལོ་ཙྪ་བ་ཆེན་པོ་བློ་ལྡན་ཤེས་རབ་ཀྱི་གསུངས་ནས། ཉན་ཐོས་ཀྱི་ལམ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་གཟུགས་བརྙན་གྱི་ཚུལ་དུ་བསྐྱེད་པའི་ལམ་ཤེས་ས་བརྒྱད་པ་ནས་མངོན་དུ་བྱེད་ཀྱི་དེ་མན་ཆད་དུ་མ་ཡིན་ནོ། །འོ་ན་རྒྱུན་དུ་ཞུགས་པ་ནས་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བར་གྱི་ཤེས་པ་དང་སྤོང་བ་གང་ཡིན་པ་དེ་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་མི་སྐྱེ་བའི་ཆོས་ལ་བཟོད་པ་ཐོབ་པའི་བཟོད་པ་ཡིན་ལ། ཇི་སྐད་དུ། བཟོད་པ་དེ་ཡང་སྡུག་བསྔལ་ལ་ཆོས་ཤེས་པའི་བཟོད་པར་བཤད་པ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་ཤེས་བྱ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་ལམ་གྱིས་བསྡུས་པའི་བཟོད་པ་ཡིན་གྱི། ཤེས་བྱེད་ལམ་ཤེས་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པ་མིན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་ཏེ། མངོན་པར་རྟོགས་པའི་རྒྱན་གྱི་ལམ་གྱི་རིམ་པ་ངེས་པར་བྱེད་པའི་སྐབས་སུ་བཤད་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ས་ལེགས་པའི་བློ་གྲོས་ལ**་ནམ་མཁའ་མཛོད་ཀྱི་ཏིང་ངེ་འཛིན་ལ་སོགས་པའི་**ཏིང་ངེ་འཛིན་དང་**གསང་སྔགས་ཀྱི་གཟུངས་ལ་སོགས་པའི་**གཟུངས་ཀྱི་སྒོ་རྒྱ་མཚོ་གྲངས་མེད་པ་དག་གིས་ཚད་མེད་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས**་མ་ལུས་པ་**ཡོངས་སུ་འཛིན་པའི་ཤེས་པ་ལ་བརྟེན་པས་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་ས་ཆོས་ཀྱི་སྤྲིན་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གསང་བའི་གནས**་ཕྲ་མོ་**གློག་ཏུ་མགྱུར་བའི་ཤེས་པ་ལ་བརྟེན་པས་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེའི་རྗེས་ཐོགས་སུ**་ཞེས་ཏེ། སྒྲིབ་པ་གཉིས་བག་ཆགས་དང་བཅས་པ་ཟད་པར་སྤངས་པས་རྣམ་ཀུན་མཆོག་ལྡན་གྱི་སྟོང་པ་མཐར་ཕྱིན་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་པ་ཐོབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.3.

གསུམ་པ་ནི། ཉན་ཐོས་དགྲ་(135b)བཅོམ་པ་དང་རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་དེ་དག་ནི་**ཡོན་ཏན་བཞི་འགྱུབ་པ་དང་དབྱེར་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་ཀྱི་ལྷུན་ལས་འདས་པའི་དབྱིངས་ལས་རིང་དུ་གྱུར་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་བྱའོ། །གང་གི་ཕྱིར**་ན། དག་པ་སའི་ཡེ་ཤེས་ཉིད་ཡོན་ཏན་བཞིའི་རྟེན་ཡིན་པས་ན་**སའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་རྟེན་བཞི་པོ་འདི་དག་ལ**་ཉན་རང་རྣམས་**མཐོང་བ་མེད་པ་དེའི་ཕྱིར**་ཉན་རང་རྣམས་ཀྱིས་མཐར་ཕྱིན་པའི་མྱང་འདས་མ་ཐོབ་པར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ཡོན་ཏན་དབྱེ་བ་མེད་པའི་དཔེ་བཤད་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་དང་། ཉན་རང་ལ་ཐེག་པ་དང་མྱང་འདས་མཐར་ཐུག་མེད་པར་གྲུབ་པའི་དོན་ནོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཤེས་བྱ་ཇི་ལྟ་བ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་མཐར་ཐུག་པའི་**ཤེས་རབ**་དང་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པ་མ་ལུས་པ་མངོན་སུམ་དུ་ཤེས་པའི་**ཡེ་ཤེས**་དང་དྲི་མ་མཐའ་དག་ཟད་པའི་སྤངས་པས་བསྡུས་པ་**རྣམ་གྲོལ་རྣམས**་རིམ་པ་བཞིན་དུ་དེ་ཁོ་ན་ཉིད་**གསལ་བ་དང་།** ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པ་མ་ལུས་པ་ལ་**འཕྲོ་བ་དང་**དྲི་མ་མ་ལུས་པས་**དག་**པའི་**ཕྱིར་དང་།** གསུམ་པོ་ཡང་ངོ་བོ་**ཐ་དད་མེད་**པའི་**ཕྱིར་ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འོད**་གསལ་བ་**དང་**འོད་**ཟེར**་འཕྲོ་བ་དང་དཀྱིལ་འཁོར་རྣམ་པར་དག་པ་དང་དེ་གསུམ་ངོ་བོ་ཐ་དད་མེད་པ་**རྣམས་དང་མཚུངས**་པར་ཤེས་པར་བྱའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཆོས་མཐུན་སྤྱིར་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པ་དང་། བསྡུས་ཏེ་བཤད་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཤེས་རབ་གང་དང་ཡེ་ཤེས་གང་དང་རྣམ་པར་གྲོལ་བ་གང་གིས**་ཞེས་ཏེ། གསལ་བ་དང་། འཕྲོ་བ་དང་། དག་པ་གསུམ་དང་དེ་གསུམ་ངོ་བོ་ཐ་དད་མེད་པ་རྣམ་པ་གཅིག་གིས་ཞེས་སོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རྒྱུད་ལ**(136a)ཞེས་སོ། །ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ལ་མཉམ་གཞག་དང་རྗེས་ཐོབ་ངོ་བོ་ཐ་དད་པ་མེད་ཀྱི། ཇི་ལྟ་བ་གཟིགས་པ་དེས་ཇི་སྙེད་པ་གཟིགས་པ་དང་། ཇི་སྙེད་པ་གཟིགས་པ་དེས་ཇི་ལྟ་བ་གཟིགས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.3.
གསུམ་པ་ནི། **གསུམ་གཡར་ཆོས་ཀྱི་དབྱེངས་དང་དབྱེར་མེད་པའི་རང་བཞིན་གྱིས**་ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་ཁྱད་ཆོས་**གསུམ་པོ་དེ**་ངོ་བོ་སོ་སོར་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པ་དང་ཆོས་མཚུངས་སོ།** །ཡོན་ཏན་བཞི་དང་ངོ་བོ་ཐ་དད་མེད་པའི་མྱང་འདས་མཚོན་པར་བྱེད་པའི་ཤེས་རབ་ལ་སོགས་པ་གསུམ་ཉི་མ་དང་ཆོས་མཐུན་བརྗོད་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.1.
དང་པོ་ནི། མཐར་ཐུག་པའི་མྱང་འདས་ལ་ཡོན་ཏན་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་པ་དང་། ཡོན་ཏན་གྲངས་མེད་པ་དང་། བསམ་གྱིས་མི་ཁྱབ་པ་དང་། དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པ

བཞི་ཚོགས་དགོས་པ་**དེས་ན**་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་**སངས་རྒྱས་མ་ཐོབ་པར་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ**་མཐར་ཐུག་པ་**མི་ཐོབ་སྟེ**། ཉི་མའི་**འོད་དང་འོད་ཟེར་སྤངས་ནས་ནི་ཉི་མ**འི་དཀྱིལ་འཁོར་**བལྟ་བར་མི་ནུས་པ་བཞིན**་ནོ། །འདི་དག་ལ་བརྟེན་ནས་ཉན་རང་ལ་མྱང་འདས་མཚན་ཉིད་པ་མེད་པར་འདོད་པ་ནི་ཡོན་ཏན་དབྱེར་མེད་སྒྲུབ་པའི་རྒྱས་བཤད་ཀྱི་སྐབས་འདི་དག་གིས་ཅི་ཞིག་བྱེད་པ་མ་ཤེས་པའི་སྐྱོན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **གང་གི་ཕྱིར་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་ཉེ་བར་གནས་པའི་རང་བཞིན**་རྣམ་པར་དག་པ་**དགེ་བའི་ཆོས**་འབྱུང་རུང་**དང་ལྡན་པའི་ཁམས་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་ཡོན་ཏན**་མཐའ་དག་འབྱུང་རུང་དུ་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ**(136b)**མེད་པའི་ཆོས་ཉིད་ཡིན་པ་དེའི་ཕྱིར**་ཅེས་ཏེ། ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་དང་པོ་ནས་དབྱེར་མེད་དུ་ལྡན་ན་ཚོགས་འོག་མ་དང་འགལ་བར་འགྱུར་ཏེ། **ཆགས་ཐོགས་མེད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཟིགས་པ་མངའ་བའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མ་ཐོབ་པར་སྒྲིབ་པ་ཐམས་ཅད**་སྤངས་པའི་མྱང་འདས་མི་ཐོབ་པར་བཤད་པའི་ཕྱིར།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ཉིད་ཀྱི་ཕྱིར་བཅོམ་ལྡན་འདས**་འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཙམ་དགག་བྱར་བཟླས་ནས་འཁོར་བ་**དམན་པ་དང་**་འཁོར་བར་སྐྱེ་བ་ཆད་པ་ལས་བྱུང་བའི་མྱང་འདས་**ཀུ་ནོམ་པའི་ཆོས**་རང་རྒྱུད་ལ་ཐོབ་བྱར་འཛིན་པ་**ལ་ནི་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ**་མཐར་ཐུག་པ་**རྟོགས**་ཤིང་ཐོབ་པ་**མ་མཆིས**་སོ་ཞེས་སོ། །མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་མཐར་ཐུག་པ་ལ་ནི་ཡོན་ཏན་བཞི་དབྱེར་མེད་དུ་ཚོགས་དགོས་པར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.
གསུམ་པ་དོན་བསྡུ་བ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། གོང་དུ་ཇི་སྐད་བཤད་པའི་ཚུལ་**དེ་ལྟར་རྒྱལ་བའི་སྙིང་པོའི་རྣམ་གཞག**་ངོ་བོའི་དོན་ལ་སོགས་པ་**རྣམ་པ་བཅུ་ཞེས་བརྗོད**་པ་དེ་དག་གིས་ནི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་རྒྱལ་བཏོན་དུ་བཤད་ནས། དྲི་མ་གློ་བུར་བདེའི་ཞར་ལ་བཤད་ཅིང་འོག་མས་དེ་ལས་ལྡོག་སྟེ་བཤད་དོ་འདི་འོག་མའི་མཚམས་སྦྱོར་དུ་ཡང་བཤད་དུ་རུང་མོད་ཀྱི། གོང་གི་དོན་བསྡུར་བྱས་པ་ལ་འགལ་བ་མེད་པར་སེམས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལྟར**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ཁམས་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་བསྒྲིབས་པ་དཔེ་དགུས་བསྟན་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.1.

དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཡིན་ཡང་ཉོན་མོངས་པའི་སྦུབས་ན་གནས་པ་དྲི་མ་གློ་བུར་བ་ཡིན་པ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པ་དེ་དཔེ་(137a)དགུ་དག་གིས་ནི་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཡང་ན་མདོར་བསྟན་དུ་བྱས་ཀྱང་འགལ་བ་མེད་དོ། །

གཉིས་པ་ནི། **ཐོག་མ་མེད་པའི་དུས་ནས་ཉེ་བར་གནས་པ་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པས་**མ་འབྲེལ་བའི་རང་བཞིན་གྱི་ཉོན་མོངས་པའི་སྦུབས་ཉིད་དང་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་ཞུགས་པས་ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་**ཉེ་བར་གནས་པ་འབྲེལ་བའི་རང་བཞིན་དག་པའི་ཆོས་ཉིད་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་ནས་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་དོན་དང་། ཡན་ལག་གི་དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་བཅོ་བརྒྱད་ཀྱི་གྲངས་ངེས་པ་དང་། དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་དང་། དོགས་པ་བཅད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་ཕྱོགས་དང་རྣམ་བྱང་གི་ཕྱོགས་མཚོན་པར་བྱེད་པའི་དཔེ་དགུ་དགུར་ངེས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཅི་ཡིན་ཞེ་ན།

སྒྲིབ་བྱེད་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་ཀྱི་དཔེ་དགུར་ངེས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཡོད་དེ། དོན་སྒྲིབ་པ་དགུར་ངེས་པའི་ཕྱིར། དེ་ཡང་དུག་གསུམ་གྱི་ས་བོན་གསུམ་དང་། དེ་གསུམ་གྱི་མངོན་གྱུར་དྲག་པོ་གཅིག་ཏུ་བྱས་པ་དང་། ཡང་ན་མངོན་གྱུར་དུ་མཚུངས་ཀྱང་ཁམས་གོང་མ་འགྲུབ་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུ་དང་འདོད་ཁམས་འགྲུབ་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུའི་ཉོན་མོངས་ཀྱི་སྒོ་ནས་དབྱེའོ། །མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱི་ས་དང་། མཐོང་སྤང་དང་། སྒོམ་སྤང་དང་། མ་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་། དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་སྒྲིབ་པ་དགུར་ངེས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

རྣམ་བྱང་གི་ཕྱོགས་མཚོན་པར་བྱེད་པའི་དཔེ་དགུར་ངེས་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཡང་། དོན་དགུར་ངེས་པའི་ཕྱིར། དེ་ཡང་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། རིགས་གསུམ་ལས་དང་པོ་ལ་གསུམ་སྟེ། རྟོགས་པའི་ཆོས་དང་། བསྟན་པའི་ཆོས་ལ་ཡང་དོན་དམ་བདེན་པ་སྟོན་པའི་(137b)གསུང་རབ་དང་། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པ་སྟོན་པའི་གསུང་རབ་བོ། །དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་ནི་དབྱེ་བ་མེད་ལ། རིགས་ལ་ངོ་བོ་དང་རྣམ་པ་གཉིས་ལས་དང་པོ་ལ་རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་དང་། ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་རིགས་སོ། །གཉིས་པ་ལ་ཡང་དང་པོའི་རྣམ་པ་ཆོས་སྐུར་གནས་འགྱུར་རུང་དང་། ཕྱི་མའི་རྣམ་པ་གཟུགས་སྐུ་གཉིས་སུ་གནས་འགྱུར་རུང་གཉིས་སོ་སོར་བགྲངས་པས་དགུར་ངེས་པའི་ཕྱིར། དེ་ལྟར་མཚོན་བྱའི་དོན་བཅོ་བརྒྱད་ཡོད་པས་མཚོན་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་བཅོ་བརྒྱད་དུ་ངེས་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། འདོད་ཆགས་དང་པད་མ་ནི་མངོན་དུ་གྱུར་མ་ཐག་ཏུ་དགའ་བ་དང་ཕྱི་ནས་མི་དགའ་བའི་རྒྱུ་ཡིན་པས་ཆོས་མཚུངས་སོ། །པད་མས་མཚོན་པར་བྱ་བའི་དོན་འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་མ་ཡིན་ནམ། མངོན་དུ་གྱུར་ན་དགའ་བ་དང་ཆོས་མཚུངས་སུ་སྟོན་པ་ཅི་ཡིན་ཞེ་ན། སྐྱོན་མེད་དེ། མངོན་དུ་གྱུར་ན་དགའ་བ་བསྐྱེད་པར་འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་ལ་ཡང་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། ཕྱིར་ཆོས་མཚུངས་བཤད་པ་ཙམ་གྱིས་ཀྱང་རྟོགས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

ཞེ་སྡང་དང་སྲོག་ཆགས་སྦྲང་མ་བདེ་བ་ལ་རེག་པར་མི་གནས་པ་འདྲ་བ་དང་། གཏི་མུག་དང་སྦུན་པ་སྙིང་པོ་མཐོང་བའི་སྒྲིབ་བྱེད་ཡིན་པར་འདྲ་བས་སོ། །རིགས་འདྲ་ཕྱི་

མ་བསྐྱེད་པའི་ནུས་པ་མི་འདྲ་བ་གསུམ་ཡོད་པས་སོ་སོར་བཞག་པ་ཡིན་ནོ། །ཀུན་ནས་ལྡང་བ་དང་མི་གཙང་བ་ནི་བསྙེན་པར་མི་བཟོད་པས་མཚུངས་པ་ཡིན་ཏེ། མངོན་གྱུར་དྲག་པོས་ཉེས་སྤྱོད་ཀུན་ནས་སློང་བར་བྱེད་ལ། ཉེས་སྤྱོད་ཀྱང་རབ་ཏུ་ཉམས་པ་བས་མི་གཙང་བ་ལྟར་བསྙེན་མི་བཟོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཉེས་སྤྱོད་བསྐྱེད་ནུས་སུ་མི་འདྲ་བ་མེད་པས་མངོན་གྱུར་གསུམ་ཀ་སྒྲིབ་པ་ཚན་གཅིག་ཏུ་བཞག་གོ །མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་ནི། སས(138a)གཏེར་ལ་སྒྲིབ་པ་ལྟར་མ་རིག་པས་རང་བྱུང་ཐོབ་པ་ལ་སྒྲིབ་པས་སོ། །མཐོང་སྤང་དང་འབྲས་བུ་ནི་འབྲས་བུ་ལ་སྦུ་གུ་སྐྱེས་མ་ཐག་འབྲས་བུ་འཇིག་པ་ལྟར་མཐོང་ལམ་སྐྱེས་མ་ཐག་མཐོང་སྤང་འཇིག་པར་མཚུངས་པ་དང་། སྒོམ་སྤང་དང་གོས་ཧྲུལ་ནི་སྙིང་པོ་ཟད་ཟིན་པར་འདྲ་བ་དང་། མ་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་བུད་མེད་ནི་རང་གིས་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱ་བ་ལ་སྒྲིབ་པར་འདྲ་བ་དང་། དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་སྒྲིབ་པ་དང་ས་འདམ་ཅུང་ཟད་གོས་པ་ནི། སྦྱང་པས་ཅུང་ཟད་སྒྲིབ་པར་ཆོས་མཚུངས་པ་སྟེ། སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་ནོ། །

བསྒྲིབ་བྱའི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་ནི། ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ནི་སངས་རྒྱས་དང་འདྲ་སྟེ་འཇིག་རྟེན་ན་དཔེ་མེད་པར་འདྲ་བའི་ཕྱིར་རོ། །དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སྟོན་པའི་གསུང་རབ་ནི་སྦྲང་རྩི་དང་འདྲ་སྟེ། དོན་མྱངས་པའི་རོ་གཅིག་པའི་བདེ་བ་སྟེར་བར་འདྲ་བའི་ཕྱིར་རོ། །ཀུན་རྫོབ་སྟོན་པའི་གསུང་རབ་ནི་འབྲུའི་སྙིང་པོ་དང་འདྲ་སྟེ། དོན་མི་འདྲ་བ་སྣ་ཚོགས་པས་སྣ་ཚོགས་ལ་ཁྱབ་པར་འདྲ་བའི་ཕྱིར་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་ནི་གསེར་དང་འདྲ་སྟེ། ངོ་བོ་རྣམ་པར་མི་འགྱུར་བའི་ཕྱིར་དང་། རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་ནི་གཏེར་དང་འདྲ་སྟེ། འབད་པས་མ་བསྒྲུབས་པར་ཡོད་པའི་ཕྱིར། ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་རིགས་ནི་སྐྱེ་ཤིང་དང་འདྲ་སྟེ། འབད་པས་བསྒྲུབས་པའི་ཕྱིར་དང་། ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ནི་རིན་པོ་ཆེའི་སྐུ་རང་བྱུང་དང་འདྲ་སྟེ། སྐྱེས་བུ་གཞན་གྱིས་སྤྲུལ་བས་གསར་དུ་བཅོས་པ་མ་ཡིན་པ་དང་། ཡོན་ཏན་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པའི་རྟེན་དུ་འདྲ་བའི་ཕྱིར། ལོངས་སྤྱོད་རྫོགས་པའི་སྐུ་ནི་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ་དང་འདྲ་སྟེ། ཆོས་ཆེན་པོའི་རྒྱལ་སྲིད་ལ་ལོངས་སྤྱོད(138b)པའི་ཕྱིར། སྤྲུལ་པ་ནི་གསེར་ལས་བྱས་པའི་གཟུགས་བརྙན་དང་འདྲ་སྟེ། གཟུགས་བརྙན་ཙམ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། གལ་ཏེ་འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་བསྟན་པའི་ཆོས་དང་རིགས་གཉིས་ལ་ཡང་སྒྲིབ་བྱེད་ཡིན་པས་རྟོགས་པའི་ཆོས་ཁོ་ནའི་སྒྲིབ་བྱེད་དུ་བཞག་པར་མི་འཐད་ལ། དེ་བཞིན་དུ་རྟོགས་པའི་ཆོས་ལ་ཡང་སྒྲིབ་པ་ལྷག་མ་བརྒྱད་ཀྱིས་ཀྱང་སྒྲིབ་པས། འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་ཁོ་ན་སྒྲིབ་བྱེད་དུ་འཇོག་པ་མི་འཐད་ལ། བསྒྲིབ་བྱ་ལྷག་མ་བརྒྱད་ལ་ཡང་འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་གྱིས་བསྒྲིབ་པས་པད་མ་ལ་སོགས་པའི་དཔེས་བསྟན་པའི་སྒྲིབ་བྱེད་དགུ་དང་། སངས་རྒྱས་ལ་སོགས་པའི་དཔེས་བསྟན་པའི་བསྒྲིབ་བྱ་དགུ་དཔེ་དོན་སོ་སོར་མ་ངེས་པའོ་ཞེ་ན།

དཔེ་ལ་བསྒྲིབ་བྱ་སྒྲིབ་བྱེད་སོ་སོར་ངེས་པ་ལྟར་དོན་ལ་བསྒྲིབ་བྱ་སྒྲིབ་བྱེད་སོ་སོར་ངེས་པ་ཡོད་པར་མི་འདོད་པས་འགལ་བ་མེད་ལ། སྒྲིབ་བྱེད་དགུ་ལ་དཔེ་དགུ་བསྟན་པ་དང་། བསྒྲིབ་བྱ་དགུ་ལ་དཔེ་དགུ་བསྟན་པ་ནི། སོ་སོའི་ཆོས་མཐུན་ཡོད་པས་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །གང་ཟག་བཞི་ལ་ཡོད་པའི་སྒྲིབ་པ་དགུ་ཡང་མཚན་ཉིད་མི་འདྲ་བས་ཕྱེ་བ་ཡིན་གྱི། །རྫས་མི་འདྲ་བ་དགུར་དབྱེ་བ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྒྲིབ་པ་དགུ་བསལ་ན་སྙིང་པོ་མངོན་དུ་འགྱུར་བ་དཔེས་མཚོན་ཏེ་བསྟན་པ་དང་དཔེས་མཚོན་པར་བྱ་བའི་དོན་སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། བསྒྲིབ་བྱ་སྒྲིབ་བྱེད་ལྡན་པའི་དཔེ་དང་། བསྒྲིབ་བྱ་སྒྲིབ་བྱེད་སོ་སོའི་དཔེ་མདོར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.1.
དང་པོ་ལ་དྲི་བ་ནི། དཔེ་དགུ་གང་ཞེ་ན། ལན་ནི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་པད་མ་ངན་པའི་ནང་ན་ཡོད་པ་དང་། སྦྲང་རྩི་སྦྲང་མ་ལ་ཡོད་པ་(139a)དང་། འབྲས་བུའི་སྙིང་པོ་ཤུན་པ་ལ་དབུས་ན་སྙིང་པོ་ཡོད་པ་དང་། མི་གཙང་བའི་ནང་ན་གསེར་ཡོད་པ་དང་། དབུལ་པོའི་ཁྱིམ་གྱི་ས་ལ་རིན་པོ་ཆེའི་གཏེར་དང་། ལྗོན་ཤིང་གི་སྨྱུ་གུ་སོགས་དེ་དག་གི་ས་བོན་དུ་གྱུར་པའི་འབྲས་བུ་ཆུང་ངུ་ལ་ཡོད་པ་དང་། གོས་ཧྲུལ་ནང་ན་རྒྱལ་བའི་སྐུ་དང་ནི། བུད་མེད་ངན་པའི་ལྟོ་ན་མི་བདག་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ་ཡོད་པ་དང་། སའི་ཁོང་ལ་རིན་ཆེན་གསེར་ལས་གྲུབ་པའི་གཟུགས་ཡོད་པ་ཇི་ལྟ་བར་གློ་བུར་གྱིས་ཉོན་མོངས་པའི་དྲི་མས་བསྒྲིབས་པའི་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་དཔེ་དེ་བཞིན་དུ་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་འདི་གནས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །འདིས་པད་མ་ལ་སངས་རྒྱས་ཡོད་པ་ལ་སོགས་པ་དཔེར་བྱས་ནས་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་བསྒྲིབས་པ་ལ་ཁམས་ཡོད་པ་ཙམ་དུ་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ནི། དྲི་མ་ནི་མཚུངས་ཞེས་སྦྱར་རོ་གང་དང་མཚུངས་ཤེ་ན། པད་མ་དང་། སྦྲོག་ཆགས་དང་། ཤུན་པ་དང་། མི་གཙང་བ་དང་། ས་དང་། འབྲས་བུ་དང་། གོས་ཧྲུལ་དང་། སྡུག་བསྔལ་འབར་བས་མནར་བར་གདུངས་པའི་བུད་མེད་དང་། སའི་ཁམས་དང་མཚུངས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །རང་བཞིན་གྱིས་དྲི་མ་མེད་པའི་ཁམས་མཆོག་མཚུངས་པ་ཉིད་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །གང་དང་མཚུངས་ཤེ་ན། སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་དང་། སྦྲང་རྩི་དང་། སྙིང་པོ་དང་། གསེར་དང་། གཏེར་དང་། ནྱ་གྲོ་དང་། རིན་ཆེན་སྐུ་དང་། གླིང་བདག་མཆོག་དང་། རིན་ཆེན་གཟུགས་དང་ཆོས་མཚུངས་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་བཞི། འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་སོགས་དྲི་མ་བཞི་(139b)གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་དང་། མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་དང་། མཐོང་སྤངས་དང་། སྒོམ་སྤངས་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་དང་། མ་དག་པ་དང་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དུག་གསུམ་གྱི་བག་ལ་ཉལ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་དང་། མངོན་གྱུར་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ་གྱི་དང་པོ་འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ནི་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ་དཔེ་དང་། དོན་དང་། ཁམས་ཀྱི་དྲི་མ་སྦྱོང་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.1.
**དང་པོ་ནི།** **ཇི་ལྟར་**ཏེ་དཔེར་ན་དྲི་མི་ཞིམ་ཞིང་**མདོག་ངན་**པའི་པད་མ་འདབ་མ་ཁ་ཟུམ་པའི་**སྡོང་ན་གནས་པ་མཚན་**བཟང་པོ་**སྟོང་གིས་འབར་**ཞིང་བརྒྱན་པའི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ**འི་སྐུ་**ནི་དྲི་མེད་ལྷའི་མིག་**དང་**ལྡན་**པའི་**མིས་མཐོང་ནས་ཆུ་སྐྱེས་**འདབ་མའི་**སྦུབས་ནས་**སྐུ་དེ་**འབྱིན་**པར་**བྱེད་པ་དེ་བཞིན་**དུ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **བདེ་གཤེགས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྤྱན་གྱིས་མནར་མེད་**ན་གནས་པའི་སེམས་ཅན་**རྣམས་ལ་ཡང་རང་གི་ཆོས་ཉིད་**ཡོད་པར་མངོན་སུམ་དུ་**གཟིགས་ཏེ་**ཏེ་ནི་ལྷག་མ་འདྲེན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། སྒྲིབ་པ་དེ་སུ་ཞིག་གིས་སེལ་བར་བྱེད་ཅེ་ན། དྲི་མ་ཟད་པར་སྤྲངས་པས་**སྒྲིབ་པ་མེད་**པ་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དུ་**ཕྱི་མའི་མཐར་**ཐུག་པར་**གནས་**པའི་**སྙིང་རྗེའི་**བདག་ཉིད་ཅན་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱིས་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་རྣམས་ཀྱི་འདོད་ཆགས་བག་ལ་ཉལ་གྱི་**སྒྲིབ་པ་ལས་ནི་གྲོལ་བར་བྱེད་**པ། ཡང་ན་དྲི་མ་མཐའ་དག་འཇོམས་པ་ལ་སྦྱར་ཡང་འགལ་བ་མེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། །**ཇི་ལྟར་མི་སྡུག་པད་མ་**ཁ་ཟུམ་པ་ལ་**བདེ་བར་གཤེགས་པ་ནི་དེའི་སྡོང་**ན་གནས་པ་**ལྷའི་མིག་**དང་ལྡན་པས་**མཐོང་ནས་**དེ་(140a)དབྱུང་བའི་ཆེད་དུ་**འདབ་མ་གཅོད་**པར་**བྱེད་**པ་**ལྟར་ཆགས་སྡང་སོགས་**ཀྱི་**དྲི་**མའི་**སྦུབས་**ཀྱིས་**བསྒྲིབས་**པའི་**རྫོགས་**པའི་**སངས་**རྒྱས་ཀྱི་**སྙིང་པོའི་**རང་བཞིན་**འགྲོ་**བ་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པར་**གཟིགས་ཏེ་ཐུགས་རྗེས་ཐུབ་པ་**དཔེ་བཤད་པ་**དེ་བཞིན་དུ་སྒྲིབ་པ་དེ་ནི་འཇོམས་པར་མཛད་**དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ཞེ་སྡང་བག་ལ་ཉལ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྒྱ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.1.
དང་པོ་ནི། **ཉོན་མོངས་པ་ནི་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་དོན་དང་། དྲི་མ་སྦྱོང་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.1.

དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་སྲོག་ཆགས་བུང་བའི་ཚོགས་ཀྱིས་བསྐོར་བའི་སྦྲང་རྩི་ནི་སྐྱེས་བུ་མཁས་པས་སྦྲང་རྩི་དེ་དོན་དུ་གཉེར་བ་ཡིས་མཐོང་ནས་ཐབས་ཀྱིས་སྦྲང་རྩི་དེ་དང་སྲོག་ཆགས་བུང་བའི་ཚོགས་ཀུན་ནས་བྲལ་བར་རབ་ཏུ་བྱེད་པ་བཞིན་དུ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། དྲང་སྲོང་ཆེན་པོས་ཀུན་མཁྱེན་སྤྱན་གྱིས་སེམས་ཅན་གྱི་རིགས་པའི་ཆོས་ཉིད་ཡིན་པས་རིག་ཁམས་སྦྲང་རྩི་དང་འདྲ་བར་གཅིག་ཏུ་མཐར་བར་རོ་གཅིག་པ་འདི་གཟིགས་ནས་དེ་འཇོམས་པར་མཛད་པའོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་རང་བཞིན་རྣམ་དག་དེ་སྒྲིབ་པ་སྦྲང་མ་དང་འདྲ་བ་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བ་ལ་བརྟེན་ནས་གཏན་ནས་མི་སྐྱེ་བའི་ཆོས་ཅན་དུ་རབ་ཏུ་སྤོང་བར་མཛད་པ་ཡིན་ནོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་ལྟར་སྦྲང་རྩི་སྲོག་ཆགས་སྦྲང་མ་བྱེ་བ་ཕྲག་ཞིག་སྟོང་གིས་བསྒྲིབས་པ་སྦྲང་རྩི་དོན་དུ་གཉེར་བའི་མིས་སྦྲང་མ་དེ་དག་བསལ་ཏེ་ཇི་ལྟར་འདོད་པ་བཞིན་དུ་ཁ་ཟས་སོགས་སྦྲང་རྩིའི་བྱ་བ་བྱེད་པ་དེ་བཞིན་དུ་ལུས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཟག་པ་མེད་པའི་ཤེས(140b)བའི་ཆོས་ཉིད་སྦྲང་མའི་རྩི་དང་འདྲ་བ་དེ་ལ་བསྒྲིབ་པར་བྱེད་པའི་ཉོན་མོངས་སྦྲང་མ་དང་འདྲ་བ་དེ་འཇོམས་པ་ལ་མཁས་པའི་རྒྱལ་བ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ནི་སྦྲང་མ་སེལ་བ་ལ་མཁས་པའི་སྐྱེས་བུ་བཞིན་ནོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.
གསུམ་པ་གཏི་མུག་བག་ལ་ཉལ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྒྲུབ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བའོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ནི་ཞེས་སོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་། དོན་དང་། སྒྲིབ་པ་དེ་སེལ་བྱེད་དོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་ཁྲེ་ཤུན་གྱི་སྦུན་པ་དང་ལྡན་པའི་འབྲས་བུའི་སྙིང་པོ་ནི་དེ་མ་བསལ་བར་མི་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ལོངས་སྤྱོད་བྱ་བཟའ་བ་ཞིམ་པོར་མི་འགྱུར་བས་ཟས་སོགས་དོན་དུ་གཉེར་བ་གང་ཡིན་པའི་སྐྱེས་བུ་དེ་དག་གིས་ནི་སྦུན་ནས་དེ་འབྱིན་པ་ལྟར།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཉོན་མོངས་ཀྱི་དྲི་མ་དང་འདྲེས་ནས་གནས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། རྒྱལ་བའི་སྙིང་པོ་ཇི་སྲིད་དུ་ཉོན་མོངས་པའི་དྲི་མ་དང་འདྲེས་པ་ལས་མ་གྲོལ་བ་དེ་སྲིད་དུ་རྒྱལ་བའི་མཛད་པ་སྲིད་པ་གསུམ་དུ་མི་བྱེད་པས་སངས་རྒྱས་བཅོམ་ལྡན་འདས་རྣམས་ཀྱིས་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པའི་ཆེད་དུ་དེའི་རྒྱུད་ཀྱི་དྲི་མ་སེལ་བར་མཛད་དོ། །འདིས་དྲི་མས་བསྒྲིབས་པའི་ཉེས་དམིགས་དངོས་སུ་བསྟན་ནས་དྲི་མ་སེལ་བྱེད་དོན་གྱིས་འཕངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་ལྟར་ས་ཕུད་དང་བྲ་བོ་དང་། ནས་ལ་སོགས་པ་འབྲས་བུའི་སྙིང་པོ་སྦུན་ལས་མ་ཕྱུང་བའི་གྲ་མ་ཅན་སྦུན་པ་སེལ་བྱེད་ཀྱི་ཐབས་ལེགས་པར་མ་བསྒྲུབས་ན་མི་རྣམས་ཀྱི་ནི་ཡོངས་སྤྱོད་བྱ་བཟའ་བ་ཞིམ་པོར་མི་འགྱུར་བ་དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་ལ་(141a)ཡོད་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་འབྱུང་རུང་ལ་བཏགས་པ་ཆོས་ཀྱི་དབང་ཕྱུག་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་ཉོན་མོངས་པའི་སྦུན་ལས་མ་གྲོལ་བའི་ལུས་ཏེ་ངོ་བོ་ཉོན་མོངས་བྲུ་བས་ཏེ་བཀྲེས་པས་ཉེན་པའི་འགྲོ་བ་ལ་ཆོས་ཀྱི་དགའ་བའི་རོ་སྟེར་བར་འགྱུར་བ་མིན་པས་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་སེམས་ཅན་གྱི་ཉོན་མོངས་པ་དེ་དག་བསལ་ནས་དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་རོ་ཉམས་སུ་མྱོང་བར་མཛད་དེ། །སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཆོས་སྟོན་པའི་བདག་པོའི་མཛད་པ་ཡིན་གྱི་དྲི་མ་དངོས་སུ་སེལ་བྱེད་ནི། གདུལ་བྱ་རང་ཉིད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ནི་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་དོན་དང་། སྒྲིབ་པ་སེལ་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་མི་ཞིག་ལམ་དུ་རབ་ཏུ་རྒྱུ་བའི་ཚེ་མི་དེའི་གསེར་ལྷུང་ཞིང་དུ་ལ་བའི་གནས་སུ་ལྷུང་བར་གྱུར་ལ་གསེར་རང་གི་ངོ་བོ་དན་པར་མི་འགྱུར་བས་མི་འཇིག་ཆོས་ཅན་དེ་ནི་སྔར་ཇི་ལྟར་ཡོད་པ་དེ་བཞིན་དུ་མི་གཙང་བའི་གནས་དེར་ལོ་བརྒྱ་ཕྲག་མང་པོ་དག་ཏུ་གནས་པ་ན་ལྷའི་མིག་དག་དང་ལྡན་པ་ལྷ་ཡིས་དེར་དེ་ནི་ཡོད་པ་མཐོང་ནས་མི་ལ་འདི་ན་ཡོད་པའི་གསེར་རིན་ཆེན་གྱི་མཆོག་འདི་སྦྱངས་ཏེ་རིན་ཆེན་གྱིས་སྒྲུབ་པར་བྱ་བ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྐུ་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་གྱིས་ཞེས་སྨྲ་བ་ལྟར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་ཆོས་བསྟན་ནས་དྲི་མ་སེལ་བར་མཛད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། དེ་བཞིན་དུ་སྦུབ་པས་མི་གཙང་བ་དང་འདྲ་བའི་ཉོན་མོངས་པའི་གནས་སུ་བྱིང་བའི་སེམས་ཅན་གྱི་ཡོན་ཏན་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་(141b)རྣམ་པར་དག་པ་ནི་སེམས་ཅན་ལ་ཡོད་པར་གཟིགས་ནས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། ཉོན་མོངས་པའི་འདམ་དེ་དག་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར། སྐྱེ་དགུ་རྣམས་ལ་ཁམས་དང་བསམ་པ་དང་འཚམ་པའི་དམ་པའི་ཆོས་ཀྱི་ཆུ་ཆར་འབེབས་པར་མཛད་ཅིང་སྒྲིབ་པ་སེལ་བར་མཛད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་ལྟར་ལྷན་ཕྱིན་དུ་ལྷུང་བའི་གནས་སུ་ལྷུང་བའི་གསེར་ནི་ལྷ་ཡིས་མཐོང་གྱུར་ནས་ཀུན་ཏུ་དག་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་མཆོག་ཏུ་མཛེས་པ་གསེར་དེ་མི་ལ་ནན་གྱིས་སྟོན་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་རྒྱལ་བའི་ཁམས་ལ་རྒྱལ་བར་བཏགས་པ་རྒྱལ་བ་ཉོན་མོངས་མི་གཙང་ཆེན་པོར་ལྷུང་བར་གྱུར་པ་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྙིང་པོ་རིན་པོ་ཆེ་སེམས་ཅན་རྣམས་ལ་གཟིགས་ནས་དེ་དག་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་ལུས་ཅན་རྣམས་ལ་རྒྱལ་བས་ཆོས་སྟོན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་དང་། རྒྱ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ནི་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་མི་དབུལ་པོའི་ཁྱིམ་ནང་གི་ས་འོག་ན་ཡོངས་སྨྱོད་པས་མི་ཟད་པའི་གཏེར་ནི་ཡོད་པར་གྱུར་ཏེ་མི་དེས་དེ་ཡོད་པར་མ་ཤེས་ཤིང་གཏེར་དེ་ཡང་ནི་དེ་ལ་ངའདིར་ཡོད་ཅེས་མི་སྨྲ་བ་ལྟར།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཡིད་ཀྱི་ནང་དུ་ཆུད་པ་ཡོན་ཏན་གྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་ཁུངས་གི་རིན་ཆེན་གཏེར་རང་བཞིན་གྱིས་དྲི་མ་མེད་པ་བདག་མེད་གཉིས་གསར་དུ་བཞག་ཏུ་མེད་པ་དང་བདག་གཉིས་གསར་དུ་བསལ་དུ་མེད་པ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་ཆོས་ཉིད་ཀྱང་རང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་མ་རྟོགས་པས་ན་ཐར་པའི་བདེ་བས་དབུལ་བའི་སྡུག་བསྔལ་ནི་རྣམ་པ་མང་པོ་རྒྱུན་དུ་སྐྱེ་དགུ་འདི་ཡིས་(142a)མྱོང་ངོ་། །སྡུག་བསྔལ་དེ་དག་བསལ་བའི་ཕྱིར་དུ་སངས་རྒྱས་འཇིག་རྟེན་དུ་འབྱུང་བར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་ལྟར་མི་དབུལ་པོའི་ཁྱིམ་གྱི་ནང་དུ་ནི་རིན་ཆེན་གཏེར་ཆུད་པར་གྱུར་པའི་མི་ལ་ནི་རིན་ཆེན་གཏེར་དེ་བདག་འདི་ན་ཡོད་ཅེས་བརྗོད་པར་མི་བྱེད་ལ་དེ་ནི་མི་ཡིས་ཤེས་པ་མིན་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་དུ་རུང་བའི་ཆོས་གཏེར་ཡིད་ཀྱི་ཁྱིམ་གྱི་ནང་ན་གནས་ཀྱང་དེ་ཡོད་པར་མ་ཤེས་པས་སེམས་ཅན་དག་ནི་དབུལ་པོ་ལྟ་བུ་སྟེ་སེམས་ཅན་དེ་དག་རྣམས་ཀྱིས་དགའ་བ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་དེ་ཐོབ་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་འཇིག་རྟེན་དུ་ནི་དྲང་སྲོང་ཡང་དག་བརྙེས་ནས་རིགས་ཅན་གསུམ་ལ་ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བསྐོར་བར་མཛད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། མཐོང་སྤངས་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྟན་པ་དང་། སྒོམ་སྤངས་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ནི་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་ཨ་མྲ་དང་མ་དུ་ལུག་ལ་སོགས་པའི་ཤིང་གི་འབྲས་བུ་ལ་ཡོད་པའི་ས་བོན་མྱུ་གུ་སྐྱེད་པའི་ནུས་པ་གཏན་མེད་དུ་འཇིག་པ་མེད་པའི་ཆོས་ཅན་དེ་ལྷན་ཅིག་བྱེད་རྐྱེན་ས་རྨོས་བ་དང་ཆུ་དང་ལུད་ལ་སོགས་པ་ལྡན་པར་བཏབ་པ་ལས་ལྗོན་ཤིང་གི་རྒྱལ་པོའི་དངོས་པོར་རིམ་གྱིས་འགྲུབ་པ་ལྟར།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་མ་རིག་པ་སོགས་ཉོན་མོངས་པའི་འབྲས་བུའམ། ཤིང་གི་འབྲས་བུ་དང་འདྲ་བའི་མ་རིག་པ་སོགས་ཀྱི་སྦགས་པའི་སྦུབས་ཀྱི་ནང་དུ་ཆུད་པའི་ཆོས་ཁམས་དགེ་བ་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཡང་དེ་བཞིན་དུ་རིགས་སད་བྱེད་ཀྱི་རྐྱེན་ནས་བཟུང་(142b)སྡེ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་དུ་བགྲོ་བའི་དགེ་བ་དེ་དང་དེ་ལ་བརྟེན་ནས་རིམ་གྱིས་ཐུབ་པའི་རྒྱལ་པོའི་དངོས་པོར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཆུ་དང་ཉི་མའི་འོད་དང་རླུང་དང་ས་དང་དུས་དང་གོ་སྐབས་འབྱེད་པར་བྱེད་པའི་ནམ་མཁའི་རྐྱེན་རྣམས་ཀྱིས་ཏ་ལ་དང་ནི་ཨ་མྲའི་འབྲས་བུའི་སྦུབས་ཀྱི་

གསེབ་ན་གནས་པའི་ས་བོན་ལས་ཤིང་སྐྱེས་པ་ཇི་ལྟར་སེམས་ཅན་རྣམས་ཀྱི་ཉོན་མོངས་པ་འབྲས་བུ་དང་འདྲ་བའི་སྦགས་པའི་ནང་དུ་ཆུད་པའི་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ས་བོན་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དེ་ལས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་གསུ་ཡང་དཔེ་དེ་བཞིན་དུ་ཐོས་བསམ་སྒོམ་གསུམ་གྱི་དགེ་བའི་རྐྱེན་དེ་དང་དེ་ཡིས་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་དང་པོར་འཐོབ་ཞིང་སྐྱེ་བ་དང་དེ་ནས་གོང་ནས་གོང་དུ་རྒྱས་ཤིང་འཕེལ་བར་འགྱུར་བ་ཡིན་ལ་དེ་ནས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པ་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་། དོན་དང་། སྒྲིབ་པ་སེལ་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། ཇི་ལྟར་གསེར་སོགས་རིན་ཆེན་ལས་གྲུབ་པའི་རྒྱལ་བའི་གཟུགས་གོས་རྡུལ་དྲི་ངན་གྱིས་ནི་གཏུམས་པར་གྱུར་པ་འབྲོག་དགོན་པའི་ལམ་ན་གནས་པ་མི་རྣམས་ཀྱིས་འགོམས་ཤིང་འགྲོ་བ་ཡོད་པ་དེ་ན་ཡོད་པའི་ལྷ་ཡིས་མཐོང་ནས་སྒྲིབ་བྱེད་དང་འགོམས་པ་དེ་ལས་གྲོལ་བར་བྱ་བའི་ཕྱིར་ལམ་ན་གནས་པའི་དོན་དེ་དེ་ན་ཡོད་པའི་མི་དེ་ལ་སྨྲས་པ་ལྟར།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། དེ་བཞིན་དུ་ཐོགས་མེད་པས་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་ཀྱི་ཉོན་མོངས་ཀྱིས་གཏུམས་པའི་བདེ་གཤེགས་ཀྱི་དངོས་པོ་སྙིང་དེ་དང་རང་བཞིན་ཁྱད་པར་མེད་པ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་(143a)དེ་བཞིན་ཉིད་དུད་འགྲོ་ལ་ཡང་གཟིགས་ནས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། དཔེ་དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་དེ་ཐར་པར་བྱ་བའི་དོན་དུ་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་རིགས་ཅན་གསུམ་གྱི་ལམ་གྱིས་བསྡུས་པའི་ཐབས་སྟོན་པར་མཛད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་ལྟར་རིན་ཆེན་རང་བཞིན་གྱི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྐུ་དྲི་ངན་པ་ཅན་གྱི་གོས་ཀྱིས་གཏུམས་པ་མི་འགྲོ་བའི་ལམ་ན་གནས་པ་ལ་ལྷའི་མིག་གིས་མཐོང་ནས་སྒྲིབ་བྱེད་ལས་ཐར་པའི་ཕྱིར་མི་ལ་སྟོན་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་ཉོན་མོངས་པའི་གོས་རུལ་གྱིས་གཏུམས་ནས་འཁོར་བའི་ལམ་ན་གནས་པའི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དུད་འགྲོ་ལ་ཡང་ཡོད་པར་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་གཟིགས་ནས་སེམས་ཅན་དེ་ཡང་འཁོར་བ་ལས་ཐར་པར་བྱ་བའི་ཕྱིར་རྒྱལ་བས་ཆོས་སྟོན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.
བཞི་པ་ལ་གཉིས། མ་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྟན་པ་དང་། དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་གློ་བུར་བར་དཔེས་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཉོན་མོངས་པ་ནི**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་ལྟར་མི་མོ་གཟུགས་ངན**་ཅིང་དབུལ་པ་ལ། **མགོན་མེད**་པའི་ཁྱིམ་གྱི་**འདུག་གནས་སུ་ནི་འདུག**་པར་**གྱུར་ལ་མངལ་གྱིས**་འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བའི་**རྒྱལ་པོའི་དཔལ་ནི་འཛིན་པར་བྱེད་པས་རང་གི་ལྟོ་ན་ཡོད**་པའི་**མི་བདག་མི་ཤེས**་པ་**ལྟར**་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཁམས་གསུམ་གྱི་**སྲིད་པར་སྐྱེ་བ་མགོན་མེད**་པའི་**ཁྱིམ**་ན་གནས་པའི་སེམས་ཅན་**བཞིན་ཏེ**་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་**མ་དག**་པའི་**སེམས་ཅན་མངལ**་ན་འཁོར་བསྒྱུར་དང་**ལྡན**(143b)པའི་**བུད་མེད་བཞིན**་ནོ། །**དེ་ལ་གང་ཞིག་ཡོད་པས**་མཐར་རིམ་གྱིས་**མགོན**་དང་**བཅས་པར**་འགྱུར་བ་རང་བཞིན་གྱིས་**དྲི་མེད་ཁམས་ནི་དེའི་མངལ**་ན་**གནས**་པ་**བཞིན**་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཇི་ལྟར་བུད་མེད་ལུས་ལ་དྲི་བཅས་གོས་གྱོན་མི་སྡུག་གཟུགས་ལྡན་པས་བདག་མངལ**་གྱི་ནང་དུ་**གནས་ཀྱང**་དེ་མི་ཤེས་པར་**མགོན་མེད་ཁང་པར་སྡུག་བསྔལ་མཆོག་མྱོང་བ་ལྟར་དེ་བཞིན**་དུ་སེམས་ཅན་**བདག་རང**་གི་ནང་ན་**གནས**་པའི་**མགོན་ཡོད**་པར་**གྱུར་ཀྱང་མགོན་མེད**་པའི་**བློ་དང་ལྡན་པ་འགྲོ་བ་ཉོན་མོངས་པའི་དབང་གིས་ཡིད**་ཀྱི་**རྒྱུད**་པ་མཐའ་དག་**མ་ཞི་བ**་འཁོར་བའི་**སྡུག་བསྔལ་གྱི་གཞི་ལ་གནས**་པ་རྣམས་ཀྱི་ཉོན་མོངས་པ་ཞི་བའི་ཆེད་དུ་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཆོས་སྟོན་པར་མཛད་དོ། །སྒྲིབ་པ་སེལ་བྱེད་དངོས་སུ་མ་སྨོས་ཀྱང་གོང་འོག་ལྟར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.1.

དང་པོ་ནི། **ཉོན་མོངས་པ་ནི་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། བསྟན་པ་དང་། བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། དཔེ་དང་། དོན་དང་། སྦྱིན་པ་སེལ་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་ལྟར་**འཛིམ་པའི་**ནང་གི་གསེར་ལྟུན**་མ་ལས་བྱུས་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**གཟུགས**་ཡན་ལག་ཐམས་ཅད་རྫོགས་པས་**རྒྱས་པ**། གསེར་གྱི་སྒྲོན་**ཞི་བ་ཕྱི་རོལ་ལ་སའི་རང་བཞིན་ཅན**་འཛིམ་པས་གཡོགས་པ་**མཐོང་ནས་དེ་ཤེས་པ་དག**་གིས་ནི་**ནང་གི་གསེར་སྦྱང་**བའི་ཕྱིར་ཕྱི་རོལ་གྱི་**སྒྲིབ་པ་སེལ་**བར་**བྱེད་པ་ལྟར་**རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་འོད་གསལ**་སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་**དྲི་མ་རྣམས་ཀྱང་ནི་གློ་བུར་བར་ནི་རྣམ་པར་གཟིགས**་པར་**གྱུར་ནས**།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་མཐའ་ཡས་པ་སྐྱེ་དུར་གྱི་གནས་སུ་གྱུར་པས་**རིན་ཆེན་འབྱུང་གནས་ལྟ་བུའི་འགྲོ་བ་རྣམས་སྒྲིབ་པ**(144a)**དག་ལས་སྦྱོང་བར་མཛད**་ཅིང་། **བྱང་ཆུབ་མཆོག**་དགའ་བ་གཉིས་ལྡན་དེ་ཐོབ་པར་མཛད་དོ། །ཡང་ན་གང་གིས་སྒྲིབ་པ་སྦྱོང་བར་མཛད་ཅེ་ན། བྱང་ཆུབ་མཆོག་སངས་རྒྱས་ཀྱིས་སོ། །ཞེས་བཤད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **ཇི་ལྟར་དྲི་མེད་གསེར་འབར་ལས་བྱས་པའི་ནང་དུ་ཆུད་**པར་**གྱུར་**པའི་**གཟུགས**་མཛེས་ཤིང་**ཞི་བ་དེ**་རིན་པོ་ཆེའི་བརྟག་དཔྱད་ཀྱི་**རང་བཞིན**་ལ་**མཁས་པས་རིག་ནས་ས་དག་སེལ་བར་བྱེད་པ་ལྟར**་དཔེ་དེ་**བཞིན་དུ་ཀུན་མཁྱེན**་གྱིས་**དགའ་བའི་གསེར་དང་འདྲ་བ་ཞི་བའི་ཡིད**་རང་བཞིན་རྣམ་དག་**མཁྱེན**་པར་**གྱུར་ནས**་རིན་པོ་ཆེ་ལ་ཡོད་པའི་འདམ་གཞོད་ལ་སོགས་པའི་རྟོག་སྤྱད་ཀྱིས་སེལ་བ་ལྟར། གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་སྦྱོང་བྱེད་ཐེག་གསུམ་གྱི་ལམ་འབྲས་བུ་དང་བཅས་པ་སྟོན་པར་བྱེད་པའི་**ཆོས་འཆད་**པའི་**ཚུལ་གྱི**་ཐབས་ཀྱི་**རྟོག་སྤྱད་བརྒྱབས་པས་སྒྲིབ་པ་དག་ནི་སེལ་བར་མཛད**་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །འདི་ཡན་ཆད་དུ་བསྒྲིབ་བྱ་སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་རྒྱས་པར་བཤད་པས་དྲི་མ་སྤྱད་རྡུང་གི་གློ་བུར་བ་དང་། དེ་སྦྱོང་བྱེད་དང་། སྒྲིབ་པ་ཇི་ལྟར་སེལ་བའི་ཚུལ་ལ་སོགས་པ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་དོན་བསྡུ་བ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **དཔེ་རྣམས་ཀྱི་བསྡུས་པའི་དོན་ནི་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། སྨིན་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་དང༌། བསྨིན་བྱའི་དཔེ་དང༌། སེམས་རང་བཞིན་རྣམ་དག་ལ་དྲི་མ་གློ་བུར་བར་གྲུབ་པའི་དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **བདག་མའི་སྦུབས་ན**ཞེས་པའི་བར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **སངས་རྒྱས**ཞེས་སོ། །དེ་གཉིས་སྦྱར་ནས་བདག་མའི་སྦུབས་ན་སངས་རྒྱས་བཞིན་ཞེས་པ་ནས་སའི་སྦུབས་ན་གསེར་གཟུགས་བཞིན་ཞེས་སྦྱར་ནས་བཤད་དོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.3.
གསུམ་པ་ནི། **སེམས་ཅན་ཁམས་ཀྱི་ཉོན་མོངས**པའི་**སྦུབས**རང་(144b)བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་ཅིང་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པས་**མ་འབྲེལ**པ་དུས་**ཐོག་མ་མེད་པ**ནས་ཡོད་པ་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན**བདེན་པས་སྟོང་པ་**དྲི**་མ་རང་བཞིན་གྱིས་**མེད**པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་**ནི་ཐོག་མ་མེད་པ**ནས་ཡོད་པ་**ཡིན་པར་བརྗོད་དེ**། སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་གདོད་ནས་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.
གསུམ་པ་ནི། **མདོར་བསྡུས་ན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོར་དཔེར་བརྗོད་པ་བསྟན་པ་འདིས་ནི་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་མ་ལུས་པའི་ཐོག་མ་མེད་པའི་སེམས**རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པས་**ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པའི་ཆོས་གློ་བུར་བ་ཉིད་དང་ཐོག་མ་མེད་པའི་སེམས**རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པས་**རྣམ་པར་བྱང་བའི་ཆོས་ལྷན་ཅིག་སྐྱེས་པ**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་དཔེས་མཚོན་པར་བྱ་བའི་དོན་སོ་སོར་བཤད་པ་ལ་བཞི། ཁམས་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་དབྱེ་བ་དང༌། གང་ཟག་གང་ལ་སྨིན་པ་དང༌། ཁམས་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་དང༌། བསྨིན་བྱ་ཁམས་ཀྱི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང༌། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང༌། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་གང་གི་དབང་དུ་བྱས་ནས**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང༌། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། སྨིན་བྱེད་མཚན་ཉིད་དཀྱུས་དབྱེ་བ་དང་། དེ་དཔེས་བསྟན་པ་དང་། གསལ་བའི་དབྱེ་བ་མཐའ་ཡས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.1.
དང་པོ་ནི། བྱིས་པ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་འདོད་པ་ལ་འདོད་ཆགས་དང་བྲལ་བའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཞོམ་པར་བྱ་བ། ཁམས་གོང་མ་གཉིས་འཕེན་པར་བྱེད་པའི་ལས་ཀུན་ནས་སློང་བར་བྱེད་པ་འདོད་**ཆགས་དང་ཞེ་སྡང་དང་སྨོངས་པ**་གཏི་མུག་བག་ལ་ཉལ་**དང་དུག**་གསུམ་པོ་**དེའི་ཀུན་སློང་དྲག**་པོ་བསོད་ནམས་ཀྱི་ལས་(145a)དང་བསོད་ནམས་མ་ཡིན་པའི་ལས་ཀུན་ནས་སློང་བར་བྱེད་པ་འདོད་ཁམས་འབའ་ཞིག་སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་དང་། དགྲ་བཅོམ་པའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་འགྲུབ་བྱེད་མ་རིག་པའི་**བག་ཆགས་དང་**སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་དང་། འཕགས་པ་སློབ་པའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་**མཐོང་**ལམ་དང་**སྒོམ་ལམ་**ཀྱི་**སྤང་བྱ་**དང་**མ་དག་པ་དང་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་རྣམ་**པ་**དགུ་**ནི་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་སྒོ་ནས་ཕྱེ་བ་མ་ཡིན་གྱི། མཚན་ཉིད་མི་འདྲ་བ་སོ་སོ་ཐ་དད་པའི་སྒོ་ནས་དབྱེ་བ་ཡིན་ནོ། །དུག་གསུམ་གྱི་བག་ལ་ཉལ་ནི་ས་བོན་འབའ་ཞིག་གི་དབང་དུ་བྱས་པ་མ་ཡིན་ཏེ། ཁམས་གོང་མ་འགྲུབ་བྱེད་ཀྱི་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་ཡང་དེར་འདུས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཁམས་གོང་མ་འགྲུབ་བྱེད་ཀྱི་ཞེ་སྡང་ནི་མངོན་གྱུར་མ་ཡིན་ཏེ། ཞེ་སྡང་མངོན་གྱུར་ཁམས་གོང་མ་འཕེན་བྱེད་དང་འགྲུབ་བྱེད་ཀྱི་ཉོན་མོངས་གང་དུ་ཡང་མི་རུང་བའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཁམས་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་དྲི་མ་དགུ་**པད་མའི་སྦུབས་**ལ་**སོགས་**པའི་**དཔེས་ནི་རབ་ཏུ་བསྟན་ཏོ་**དྲི་མ་གློ་བུར་བར་ཤེས་པར་བྱ་བའི་ཆེད་དུ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.3.
གསུམ་པ་ནི། རྒྱས་པར་དབྱེ་ན་**ཉེ་བའི་ཉོན་མོངས་སྦུབས་ཀྱི་ནི་**གསལ་བའི་དབྱེ་བས་ཕྱེ་ན་**དབྱེ་བ་མཐའ་ལས་འདས་**པ་ཡོད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དྲི་མ་གློ་བུར་བར་ཡོད་པ་མདོར་བསྟན་དང་། སོ་སོའི་རང་བཞིན་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **མདོར་བསྡུ་ན་ཉོན་མོངས་པ་དཀྱུ་པོ་འདི་དག་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་ལ་པད་མའི་སྦུབས་ལ་སོགས་པ་ལྟར་**སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་(145b)མ་ཞུགས་པའི་འབྲལ་རུང་**གློ་བུར་བ་ཉིད་དུ་ཡོད་དོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མིང་གི་དབྱེ་བ་དང་། སོ་སོའི་མཚན་ཉིད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དགུ་གང་ཞེ་ན།** ཞེས་པ་ནས། **དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའོ།** །ཞེས་པའོ། །**དྲག་པོ**་ཞེས་སྨོས་པ་ནི་ངན་འགྲོ་སྐྱེད་བྱེད་ཀྱི་སྲོག་གཅོད་སོགས་ཀུན་ནས་སློང་བའི་ཉོན་མོངས་ཀྱང་བསྡུས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་བཞི། དུག་གསུམ་གྱི་བག་ལ་ཉལ་དང་མངོན་གྱུར་བཤད་པ་དང་། མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་བཤད་པ་དང་། མཐོང་སྤངས་དང་སྒོམ་སྤངས་བཤད་པ་དང་། མ་དག་པ་དང་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.1.

དང་པོ་ནི། སྤང་བྱ་གཞན་རྣམས་ཀྱང་མཐོང་སྤངས་དང་སྒོམ་སྤངས་སུ་འདུས་མོད་ཀྱི། མངོན་གྱུར་དང་ས་བོན་རིམ་གྱིས་སྤོང་བ་དང་། ཐེག་པ་དམན་པའི་དགྲ་བཅོམ་པ་ཐོབ་པའི་ཚེ་སྤང་བྱ་ལྷག་མ་ཇི་ཙམ་ཞིག་ལུས་པ་སོགས་ཤེས་པའི་ཆེད་དུ་དབྱེ་བ་ཡིན་ནོ། །**དེ་ལ་འཇིག་རྟེན་པའི་འདོད་ཆགས་དང་བྲལ་བའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པའི་ཉོན་མོངས་པས**་གང་དུ་འཕངས་པའི་ལས་ཀྱི་རྣམ་སྨིན་ས་གཞན་དུ་མི་གཡོ་བས་**མི་གཡོ་བའི་འདུ་བྱེད་ལ་སོགས་པའི་རྒྱུ**་ཞེས་སོ། །ཅི་ཡང་མེད་པའི་མན་ཆད་ཀྱི་ཉོན་མོངས་མངོན་གྱུར་ཞི་རགས་ཀྱི་རྣམ་པ་ཅན་གྱི་འཇིག་རྟེན་པའི་ལམ་གྱིས་སྤོང་ནུས་ཀྱང་སྲིད་རྩེའི་ས་བསྡུས་སྤོང་མི་ནུས་པས་**འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཞོམ་པར་བྱ་བ**་བཤད་ལ། དེ་དག་གི་ས་བོན་ནི་འདས་ལམ་འབའ་ཞིག་གིས་སྤང་བར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། **འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་ལ་སྤྱོད་པའི་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ**་འདོད་པའི་ལྷ་མི་འཕེན་པར་བྱེད་པ་དང་། ངན་འགྲོ་འཕེན་པར་བྱེད་པའི་**བསོད་ནམས་དང་བསོད་ནམས་མི་ཡིན་པའི་འདུ་བྱེད་ལ་སོགས་པའི་རྒྱུ**་ཞེས་སོ། །**མི་སྡུག་པ་སྒོམ་པའི**་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱིས་འདོད་ཆགས་(146a)མངོན་གྱུར་ཟིལ་གྱིས་གནོན་པ་མཚོན་པ་ཙམ་སྟེ། བྱམས་པ་བསྒོམས་པས་ཞེ་སྡང་མངོན་གྱུར་ཟིལ་གྱིས་གནོན་པ་སོགས་སྤྱོད་པ་རྣམ་སྦྱོང་གི་རྣལ་འབྱོར་ཉམས་སུ་ལེན་པ་རྣམས་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞི་ཞལ་གྱིས་བཞེས་པའི་ལུགས་ལྟར་ན། རྟེན་འདོད་ཁམས་པས་བསམ་གཏན་དང་པོའི་དངོས་གཞི་སོགས་ཐོབ་ཀྱང་འདོད་པའི་ས་བསྡུས་ཀྱི་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་གྱི་ཡིད་མངོན་གྱུར་སྤོང་མི་ནུས་ཏེ། སུམ་ཅུ་པ་ལས་གང་དུ་སྐྱེས་པ་དེ་ཡིའོ། །ཞེས་གསུངས་ཀྱང་འདིར་ནི་དེ་ལྟར་མི་བསམ་མོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། དབང་ཐོབ་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་དང་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་**དགྲ་བཅོམ་པའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ**་སྒོ་གསུམ་གྱི་ལས་ཀུན་ནས་སློང་བར་བྱེད་པའི་ཀུན་སློང་གི་རྩོལ་བ་ཕྲ་མོ་**ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་འཇུག་པའི་རྒྱུ**་ཉོན་མོངས་པའི་**དྲི་མ་མེད་པའི་ཡིད་ཀྱི་ལུས**་གསུམ་**སྒྲུབ་པར་བྱེད་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཞོམ་པར་བྱ་བ་གང་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི་མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱི་ས་བསྡུས་པ་ཞེས་བྱའོ**། །མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་དང་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱིས་སྒྲུབ་པའི་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་བླངས་ནས་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་བྱེད་པ་ལ་ལྟོས་མི་དགོས་པར་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་འབད་མེད་ལྷུན་གྲུབ་ཏུ་བསྒྲུབ་ནུས་པ་ནི། ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་འབའ་ཞིག་གི་ཁྱད་ཆོས་ཡིན་པས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཞོམ་བྱ་ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ཏེ། རྣམ་མཁྱེན་སྐད་ཅིག་དང་པོ་བར་ཆད་མེད་ལམ་དུ་བྱས་ནས་མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་དངོས་སུ་སྤོང་པར་བྱེད་པའི་དོན་མ་ཡིན་(146b)ཏེ། དེ་ལྟ་ན་རང་རྒྱུད་ཀྱི་སྤང་བྱ་སྤོང་བཞིན་པའི་བྱ་བ་དང་བཅས་པས་སྤངས་པ་མཐར་ཐུག་པ་མ་ཐོབ་པར་ཐལ་བའི་ཕྱིར་རོ། །ས་བཅུ་རྒྱུན་གྱི་ཐ་མའི་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་དུས་ན་ཡང་དྲི་མ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་ན་རྣམ་མཁྱེན་སྐད་ཅིག་དང་པོ་བར་ཆད་མེད་ལམ་དུ་མི་འགྱུར་བ་ལྟ་ཅི་སྨོས།

འོ་ན་དག་པས་གསུམ་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱིས་གཞོམ་བྱར་འོག་ཏུ་བཤད་ནས། འདི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་གཞོམ་བྱར་བཤད་པ་ཅི་ཡིན་ཞེ་ན། སྔར་བཤད་ཟིན་མོད། མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་སྤྲབ་མཐར་ཐུག་པ་ས་བཅུ་རྒྱུན་གྱི་ཐ་མའི་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱིས་དངོས་སུ་སྤོང་བ་ཡིན་ཡང་། ས་བཅུ་རྒྱུན་ཐ་བས་ཀྱང་ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་ལ་སོགས་པ་བླངས་ནས་སེམས་ཅན་ལ་ཆོས་སྟོན་པ་སོགས་བྱེད་ན། ཀུན་སློང་གི་རྩོལ་བ་ཕྲ་མོ་དང་བཅས་བཞིན་དུ་ཆོས་སྟོན་པར་བྱེད་དགོས་པས། དེ་འདྲའི་ལས་དང་ལུས་ཟད་པར་སྤངས་ནས་སེམས་ཅན་ལ་ཆོས་སྟོན་པ་ནི། ཡང་དག་པའི་མཐའ་མངོན་དུ་བྱས་པ་མཐར་ཐུག་པ་འབའ་ཞིག་གི་ཁྱད་ཆོས་སུ་ཤེས་པའི་ཕྱིར་ཏུ་དེ་ལྟར་སྨོས་སོ། །འོན་ཀྱང་རྒྱུན་གྱི་ཐ་མའི་བར་ཆད་མེད་ལམ་ལ་མཉམ་པར་བཞག་བཞིན་པའི་དུས་ན། ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པ་ཡང་མངོན་སུམ་དུ་མི་གཟིགས་ན་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དངོས་སུ་ཆོས་སྟོན་པ་སོགས་བྱེད་པ་ལྟ་ཅི་སྨོས། འདི་དག་བརྗོད་པར་བྱ་བ་མང་སྟེ། རེ་ཤིག་བཞག་གོ

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་དོན་དང་། ཡན་ལག་གི་དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ལ་ལྔ། སྒྲིབ་པ་གཉིས་ཀྱི་མཚན་ཉིད་དང་། མཚན་གཞི་ངོས་བཟུང་བ་དང་། མཐོང་སྤངས་དང་སྒོམ་སྤངས་ཀྱི་ཁྱད་པར་དང་། ས་བོན་སྤོང་ཚུལ་གྱི་ཕྱོགས་ཙམ་བཤད་པ(147a)དང་། མཐོང་ལམ་ཤེས་བཟོད་བྱེ་བྲག་ཏུ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.1.
དང་པོ་ནི། ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པའི་མཚན་ཉིད་ཐར་པ་དང་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་གཉིས་སུ་ཕྱེ་བའི་ཐར་པ་ཐོབ་པ་ལ་སྒྲིབ་པར་བྱེད་པའི་རིགས་སུ་གནས་པ་དང་། ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པའི་མཚན་ཉིད་ནི། དེ་ལྟར་གཉིས་སུ་ཕྱེ་བའི་ནང་ནས་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཐོབ་པ་ལ་སྒྲིབ་པར་བྱེད་པའི་རིགས་སུ་གནས་པའི། །དེ་ཡང་ཤེས་བྱ་ཇི་ལྟ་བ་ལས་འཁོར་བ་མ་སྤངས་པར་དུ་རྟག་ཏུ་སྒོམས་པར་འཇུག་པ་ཐོབ་པ་ལ་ཡང་གེགས་བྱེད་ལ། ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པ་ཐམས་ཅད་མངོན་སུམ་དུ་གཟིགས་པ་ཐོབ་པ་ལ་ཡང་གེགས་བྱེད་པས། ཤེས་བྱ་ལ་སྒྲིབ་པའམ་ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་ཞེས་བྱའོ། །ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་ལ་སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་རབ་ཏུ་མ་ཞི་བ་ཞེས་བཤད་པའི་དོན་ནི། ། ལོག་ཕྱོགས་སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་རབ་ཏུ་ཞི་བ་ནི་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ཉེ་བར་ཞི་བའི་ཐར་པ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཙམ་ཡིན་ལ། སེམས་ཀྱི་རྒྱུད་རབ་ཏུ་མ་ཞི་བ་ནི་འཁོར་བའི་སྡུག་བསྔལ་ལ། །དེ་བྱེད་པ་པོ་ལ་ཉོན་མོངས་པའམ། ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་ཞེས་བྱ་ལ། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཐོབ་བྱེད་ནི་ལམ་གྱི་བདེན་པ་ཉིད་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ནི། ཉོན་མོངས་པའི་སྒྲིབ་པ་ནི་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་འཛིན་པའི་བློ་ཉོན་མོངས་ཅན་གྱི་མ་རིག་པ་དང་དེས་སྐྱེད་པའི་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་མངོན་གྱུར་ས་བོན་དང་བཅས་པའོ། །ཤེས་བྱའི་སྒྲིབ་པ་ནི། ཡུལ་བདེན་པར་སྣང་བའི་བདེན་སྣང་འཁྲུལ་པའི་ཆ་དང་། དེ་སྐྱེད་པར་བྱེད་པའི་ཉོན་མོངས་པའི་བག་ཆགས་སོ། །དེ་ལ་ཉོན་སྒྲིབ་ཟད་པར་སྤངས་པའི་རྣམ་གྲོལ་ནི་ཉེན་རང་དགྲ་བཅོམ་པ་དང་། ས་བརྒྱད(147b)པ་ཡན་ཆད་ནས་ཐོབ་ལ། ཤེས་སྒྲིབ་ཟད་པར་སྤངས་པའི་རྣམ་གྲོལ་ནི། སངས་རྒྱས་འབའ་ཞིག་གོ

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.3.
གསུམ་པ་ནི། གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་བདེན་པར་གྲུབ་པ་འཐད་སྙམ་པ་ས་བོན་དང་བཅས་པ་དང་། བདེན་པར་གྲུབ་མ་གྲུབ་དཔྱད་པ་ཞུགས་པའི་དབང་གིས་དྲངས་པའི་བདེན་པར་གྲུབ་སྙམ་པ་ས་བོན་དང་བཅས་པ་ནི། མཐོང་ལམ་གྱིས་གཞོམ་པར་བྱ་བ་ཉོན་སྒྲིབ་ཀུན་བརྟགས་སོ། །དེ་དག་གི་སྟོབས་ཀྱིས་དྲངས་པའི་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་ཡང་ཡོད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །དེ་འདྲའི་དཔྱད་པ་ལ་མི་ལྟོས་པར་རང་གི་ངང་གིས་འཇུག་པའི་བདེན་འཛིན་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་ས་བོན་དང་བཅས་པ་ནི། སྒོམ་ལམ་གྱིས་གཞོམ་པར་བྱ་བ་ཉོན་སྒྲིབ་ལྷན་སྐྱེས་སུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཤེས་སྒྲིབ་ལྷན་སྐྱེས་ནི་གོ་བར་ཟད་ལ་ཀུན་བརྟགས་ནི། གཟུགས་འཛིན་པའི་དབང་ཤེས་སོགས་ལ་ཡུལ་བདེན་པར་སྣང་བ་སྣང་བ་ལ་མ་འཁྲུལ་བ་འཐད་པར་འཛིན་པའི་བློ་ས་བོན་དང་བཅས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.4.
བཞི་པ་ནི། མཐོང་ལམ་གྱིས་མཐོང་སྤངས་ལ་གནོད་པ་བྱེད་པའི་ཚུལ་ལ་དཔེར་བརྗོད་ན། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་མཐོང་ལམ་སྡུག་བསྔལ་ཆོས་བཟོད་བར་ཆད་མེད་ལམ་སྐྱེས་པའི་དུས་ན་དངོས་ཀྱི་གནོད་བྱ་མཐོང་སྤངས་ཀྱི་ས་བོན་དེ་འགགས་ཤིང་། སྐྱེ་བ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་དང་། དེ་འགགས་པ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་གཉིས་དུས་མཉམ་ལ

སྔར་རིགས་འདྲ་བར་མ་ཆད་དུ་འབྱུང་བ་དེ་ཉིད་བར་ཆད་མེད་ལམ་དེའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཕྱིན་ཆད་སྐྱེར་མི་རུང་བའི་ཆོས་ཅན་དུ་བྱེད་པ་ཡིན་ལ། གཉེན་པོའི་ལག་རྗེས་ཀྱིས་སྐྱེར་མི་རུང་བའི་ཆོས་ཅན་དུ་སོང་བའི་འགོག་བདེན་ཐོབ་པའི་ལམ་གྱི་ཐོག་མ་དེ་ལ་རྣམ་གྲོལ་ལམ་ཞེས་བྱ་ལ། དེ་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱིས་བསྐྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །

བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་དུས་ན། ངོ་སྐལ་གྱི་སྤང་བྱར་(148a)མེད་ཅིང་སྐྱེར་མི་རུང་བའི་ཆོས་ཅན་ཡིན་ཡང་། རྒྱུན་མ་ཆོད་བས་ཡིན་གྱི། སོ་སོར་བརྟགས་འགོག་ཐོབ་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །འདི་ལ་དཔགས་ནས་ས་བཅུ་རྒྱུན་གྱི་ཐ་མའི་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་དུས་ན་གནས་ངན་ལེན་གྱི་དྲི་མ་ཕྲ་མོ་རྡུལ་ཙམ་ཡང་མེད་ཀྱང་ཟད་པར་སྤངས་པ་ཞེས་མི་བྱ་སྟེ། དངོས་གཉེན་གྱིས་ལག་རྗེས་བཞག་པའི་ཆ་ནས་སྐྱེར་མི་རུང་བའི་ཆོས་ཅན་དུ་སོང་བའི་ལམ་མ་ཐོབ་པའི་ཕྱིར། རྟགས་མ་གྲུབ་ན། རྒྱུ་འབྲས་དུས་མཉམ་པར་ཐལ་བས་སོ། །

ཁ་ཅིག་མཐོང་ལམ་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་དུས་ན་དངོས་ཀྱི་གནོད་བྱ་མེད་པར་ཁས་བླངས་ནས། རྒྱུན་མཐའི་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་དུས་ན་གནས་ངན་ལེན་གྱི་དྲི་མ་ཕྲ་མོ་ཡོད་པར་འདོད་པ་ནི་སྐྱེ་འགྱུར་གྱིས་སྤོང་བ་དང་འགག་འགྱུར་གྱིས་སྤོང་བའི་གྲུབ་མཐའ་ཕྱོགས་གཅིག་ཏུ་སྨྲ་བ་ཡིན་ལ། རྣམ་མཁྱེན་སྐད་ཅིག་དང་པོ་དེའི་དངོས་ཀྱི་གནོད་བྱེད་དུ་འདོད་པ་ཡང་སྤང་གཉེན་གྱི་ཚུལ་ལ་མི་མཁས་པར་ཤེས་པར་བྱ་ལ། ཡང་ཁ་ཅིག་མངོན་པ་ཀུན་ལས་བཏུས་ལས། འདས་པ་འགགས་པའི་ཕྱིར་མ་ཡིན། ཞེས་སོགས་གསུངས་པའི་དོན་མཐར་མ་ཆོད་པར་མངོན་གྱུར་ལ་སྤོང་ཚུལ་གསུམ་པོ་མི་འཐད་ཀྱང་། སྤང་བྱའི་ས་བོན་དང་དེའི་དངོས་གཉེན་བར་ཆད་མེད་ལམ་དུས་མཉམ་དུ་འདོད་པ་ཡང་མཐར་མ་ཆོད་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ལྟ་ན་དངོས་ཀྱི་གནོད་བྱ་གནོད་བྱེད་ཀྱི་སྣང་ལུགས་ཡང་དུས་མཉམ་དུ་ཁས་ལེན་དགོས་པར་འགྱུར་ཏེ། དེ་ཉིད་དེའི་དཔེར་མཛད་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་བར་ཆད་མེད་ལམ་དེས་དངོས་ཀྱི་གནོད་བྱ་སྤང་བྱའི་ས་བོན་དེ་རང་དུས་ན་འདས་པ་བུམ་པ་ཐོ་བས་བཅོམ་པ་ལྟར་སྤོང་བ་ཡང་མ་ཡིན་ལ། རང་དུས་ན་མ་སྐྱེས་པ་མདུན་ནས་འཕྱུལ་བ་ལྟར་སྤོང་བ་(148b)ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །མཛོ་སྦྲིལ་གཡང་ལ་སྐྱུར་པ་ལྟར་རང་དུས་ན་ཡོད་པ་དུས་མཉམ་དུ་འགག་པའི་ཚུལ་གྱིས་སྤོང་བ་ཡང་མ་ཡིན་ནོ། །འོ་ན་ཅི་ཞེ་ན། སྔར་གཉེན་པོའི་ཕྱོགས་གོམས་པ་ལ་བརྟེན་ནས་གཉེན་པོ་དེ་སྐྱེ་བ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པ་དང་སྤང་བྱའི་ས་བོན་གྱི་རིགས་འདྲ་ཐ་མ་འགག་པ་ལ་མངོན་དུ་ཕྱོགས་པར་དུས་མཉམ་ཞིང་། གཉེན་པོ་སྐྱེས་པ་དང་དེ་འགག་པ་དུས་མཉམ་པའི་སྒོ་ནས་སྤང་བྱ་སྐྱེ་མི་རུང་བའི་ཆོས་ཅན་དུ་སོང་བ་གནོད་པ་བྱས་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.5.

ལྔ་པ་ནི། བདེན་བཞིའི་ཆོས་ཉིད་སྔར་མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་པ་ཆུ་ལ་ཆུ་བཞག་པའི་ཚུལ་གྱིས་གསར་དུ་རྟོགས་པ་ན། སྔར་འཁོར་བར་འདྲིས་མ་སྐྱོང་བའི་ཟབ་མོའི་ཆོས་དེ་ལ་སྐྲག་རིགས་པ་ལ་མི་སྐྲག་པས་ན་ཆོས་ཀྱི་བཟོད་པ་ཞེས་བྱ་ལ། དེས་ན་བདེན་པ་བཞིའི་ཆོས་ཉིད་འཛལ་བའི་ལྡོག་པ་ནས་བཟོད་པ་བཞིའོ། །དེའི་རྗེས་ནས་ཆོས་ཉིད་ལ་ཆུ་ལ་ཆུ་བཞག་ཏུ་སོང་བའི་བློ་དེ་ལ་སྐྲག་རིགས་པ་ལས་མི་སྐྲག་པར་རྟོགས་པས་རྗེས་ཀྱི་བཟོད་པ་ཞེས་བྱ་ལ། དེ་ཡང་བདེན་བཞིའི་ཆོས་ཉིད་ཀྱི་ཡུལ་ཅན་ལྡོག་པས་ཕྱེ་བའི་རྟོགས་པའི་ཆ་ནས་རྗེས་བཟོད་བཞི་སྟེ། བཟོད་པ་བརྒྱད་པོ་གཅིག་ལ་ལྡོག་པ་ཐ་དད་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་ལ། དེའི་དུས་ན་གློ་བུར་དྲི་བྲལ་གྱི་འགོག་བདེན་མ་ཐོབ་པ་ཡིན་ནོ། །བདེན་བཞིའི་ཆོས་ཉིད་རྟོགས་པ་ལ་ལྟོས་ནས་དེའི་ཡུལ་ཅན་རྟོགས་པར་འཇོག་པ་ཡིན་གྱི། རང་རིག་མངོན་སུམ་ཁས་ལེན་པ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །མཉམ་བཞག་དེ་ཉིད་ལས་མ་ལངས་པར་གློ་བུར་དྲི་བྲལ་གྱི་འགོག་བདེན་ཐོབ་པ་རྣམ་གྲོལ་ལམ་སྐྱེས་པ་ན། བདེན་བཞིའི་ཆོས་ཉིད་རྟོགས་པའི་ཆོས་ཤེས་ལྡོག་པས་ཕྱེ་བ་བཞི་དང་། ཡུལ་ཅན་དེ་ཉིད་རྟོགས་པའི་རྗེས་ཤེས་བཞི་དང་ཤེས་པ་བརྒྱད་པོ་གཅིག་ལ་(149a)ལྡོག་པ་ཐ་དད་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་པས་མཉམ་གཞག་ཐུན་གཅིག་གི་བདེན་པ་མངོན་པར་རྟོགས་པ་སྐད་ཅིག་མ་གཅིག་ཤེས་བཟོད་སྐད་ཅིག་མ་བཅུ་དྲུག་གི་བདག་ཉིད་དུ་སྐྱེ་བ་ཡིན་ནོ། །ཆོས་བཟོད་སྐྱེས་པའི་རྗེས་སུ་རྗེས་བཟོད་སྐྱེ་བ་སོགས་ནི་སྐབས་འདིར་ཁས་མི་བླང་ངོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.2.

གཉིས་པ་ནི། **སློབ་པ་ནི་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ**་ལམ་ལ་ཞུགས་པའི་**སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་དང་འཕགས་པའོ**། །དེ་ལ་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.4.
བཞི་པ་ནི། ས་བདུན་པ་མིན་ཆད་**མཐར་ཕྱུག་པར་མ་གྱུར་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་རྣམ་པ་བདུན་གྱི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་བརྒྱད་པ་ལ་སོགས་པ་དག་པ་ས་གསུམ་སྒོམ་པའི་ཡེ་ཤེས་པས་གཞོམ་པར་བྱ་བ་གང་ཡིན་པ་དེ་དག་ནི་མ་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པ་ཞེས་བྱའོ**། །དེ་དག་ནི་སྤང་བྱའི་རྟེན་དང་ངོ་བོ་དང་གཉེན་པོ་གསུམ་གསུམ་གྱིས་བཤད་དོ། །ས་བདུན་གྱི་མི་མཐུན་པའི་ཕྱོགས་ཞེས་པ་ནི་དེ་དག་གི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་ས་བརྒྱད་པ་མན་ཆད་ཐོབ་པའི་གེགས་སུ་གྱུར་པ་ཡིན་གྱི། །དེ་དག་གི་རིགས་རྒྱུན་ནི་དག་པ་སའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་སྤོང་བར་བྱེད་པ་ཡིན་ནོ། །ཉོན་མོངས་ཟད་པའི་**མཐར་ཕྱུག་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ**་ཞེས་པ་མ་ལུས་པར་ཟད་པར་རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱི་བར་ཆད་མེད་ལམ་གྱི་སྤང་བར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་དོན་བསྡུ་བ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། གསལ་བའི་དབྱེ་བ་མཐའ་ཡས་པར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། འདོད་**ཆགས་ལ་སོགས་ཉོན་མོངས**་སྔར་བཤད་པའི་**དགུ་པོ་འདི་མདོར་བསྡུས་ནས་ནི**་སྔར་བཤད་པའི་**གོ་རིམ་བཞིན་དུ་པད་མའི་སྦུབས་ལ་སོགས་པའི་དཔེ་དགུ་པོ་དེ་དག་གིས་ཡང་དག་པར་བསྟན**་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །སྟོ་མ་ཁ་(149b)ཅིག་ན་རེ། འདི་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་རྩ་བའི་ཚུལ་དུ་བྲིས་པ་ནི་མི་ལེགས་ཏེ། སྔར་བཤད་པའི་རྩ་ཚིག་པད་མ་ཡི། །སྦུབས་སོགས་དཔེས་ནི་རབ་བསྟན་ཏེ། ཞེས་པའི་འགྲེལ་པ་ཡིན་པས་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་ཉོན་མོངས་པ་མདོར་བསྡུས་པ་འདི་རྣམས་གོ་རིམ་བཞིན་དུ་པད་མའི་སྦུབས་ལ་སོགས་པའི་དཔེ་དགུས་གསལ་བར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ་ཞེས་གསུང་ཡང་། ལོ་ཙཱ་བ་ཆེན་པོའི་འགྱུར་ད་ལྟར་ཡོད་པའི་དཔེ་རྣམས་ཀྱི་ལྟར་ན། དོན་བསྡུའི་རྩ་ཚིག་ཏུ་བྱ་དགོས་པར་སེམས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.2.
གཉིས་པ་ནི། **གང་གིས་ན**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་གང་ཟག་གང་ལ་སྒྲིབ་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དྲི་མ་འདི་དག་གིས་རིམ་པ་བཞིན་དུ་བྱིས་པ་རྣམས**་དུག་གསུམ་གྱི་བག་ལ་ཉལ་གསུམ་**དང་དེ**་གསུམ་གྱིས་ཀུན་ལྡང་དྲག་པོ་གཅིག་ཏུ་བྱས་པ་**བཞི་དང་** དམན་པའི་**དགྲ་བཅོམ་གཅིག**་མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱིས་ས་དང་ནི་ལམ་ལ་ཞུགས་པའི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་དང་། དམན་པའི་འཕགས་པ་**སློབ**་པ་རྣམས་མཐོང་སྤང་དང་སྒོམ་སྤངས་**གཉིས་དང་བློ་ལྡན**་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་**རྣམས**་མ་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པ་དང་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་དྲི་མ་**གཉིས་ཀྱིས་མ་དག**་པའི་**ཉིད་དུ**་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལས་**སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ནོ་ཞེས་བཀའ་སྩལ་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ལ**་ཞེས་ཏེ། ཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་སུ་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་འཇོག་མི་ནུས་པའི་གེགས་དེ་དག་ཡོད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ཁམས་སྒྲིབ་བྱེད་ཀྱི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིའི་མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྒྱ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **ཡང་ཇི་ལྟར**་ཁམས་སྒྲིབ(150a)བྱེད་**འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པ་ཉོན་མོངས་པ་དགུ་པོ་འདི་དག**་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་ལ་སོགས་པའི་སྒྲིབ་བྱེད་**པད་མའི་སྦུབ་ལ་སོགས་པ་དང་**དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་ཅི་ཞིག་ཡོད་ནས་**འདྲ་བར་རིག་པར་བྱ་ལ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གཟུགས་ལ་སོགས་པ་དང་ཆོས་མཐུན**་པའི་རྒྱུ་མཚན་ཅི་ཡོད་པས་ཆོས་མཐུན་པར་**ཡང་རིག་པར་བྱ་ཞེ་ན**་ཞེས་ཁམས་ཀྱི་ཆོས་མཐུན་ཡང་དྲིས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྒྱས་པར་བཤད་པ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.
3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.1.
དང་པོ་ལ་བཞི་ཡོད་པའི་དང་པོ་དུག་གསུམ་གྱི་བག་ལ་ཉལ་དང་ཀུན་ལྡང་དྲག་པོའི་ཆོས་མཐུན་ནི། **ཇི་ལྟར་པད་མ་འདམ**་ལས་སྐྱེས་པ་**དེ་མདུན་དུ་གྱུར་ན་ཡིད་དགའ**་བ་དང་། **ཕྱི་ནས**་རྙིངས་པ་**ན་དགའ་བ་མེད**་པར་འགྱུར་བ་ལྟར། **འདོད་ཆགས་དགའ་བ**་བ་དེ་**དེ་བཞིན་ནོ། །ཇི་ལྟར་སྦྲང་མ་ནི་ཤིན་ཏུ་འཁྲུགས་ཏེ་མདུང་བརྡེག**་ཅིང་བདེ་བ་ལ་རེག་པར་མི་གནས་པ་**ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་ཞེ་སྡང་སྐྱེ་བ**[665] **ན་སྙིང་ལ་སྡུག་བསྔལ་བསྐྱེད་པར་བྱེད**་པས་བདེ་བ་ལ་རེག་པར་མི་གནས་པར་ཆོས་མཚུངས་པས་སོ། །**ཇི་ལྟར་འབྲས་ལ་སོགས**་པའི་**སྙིང་པོ་ནི་ཕྱི་རོལ་ནས་སྦུན་པས་བསྒྲིབས་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་སྙིང་པོའི་དོན**་མངོན་སུམ་དུ་**མཐོང་བ་ལ་མ་རིག་པའི་སྒོ་ངའི་སྦུབས་ཀྱིས་བསྒྲིབས**་པས་སྒྲིབ་བྱེད་དུ་ཆོས་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །**ཇི་ལྟར་མི་གཙང**་བ་བསྟེན་པར་མི་འདོད་ཅིང་ཡིད་དང་**མི་མཐུན་པ་དེ་བཞིན་དུ་ཆགས་པ་དང་བཅས་པ་རྣམས་ཀྱི་འདོད་པ་བསྟེན་པའི་རྒྱུ་ཡིན**་པའི་**ཕྱིར་ཀུན་ནས་ལྡང་བ**་དྲག་པོ་ནི་ཉེས་སྤྱོད་ཀུན་ནས་སློང་བས་རབ་ཏུ་ཉམ་ང་བས་**མི་གཙང་བ་དང་འདྲ**་བས་བསྟེན་པར་མི་བཟོད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.2.
གཉིས་པ་མ་རིག་བག་ཆགས་ཀྱི་སའི་ཆོས་མཐུན་ནི། **ཇི་ལྟར་ནོར་གྱི་གཏེར་ནི་སས་བསྒྲིབས་པས**(150b)**ན་མི་ཤེས**་ཤིང་**གཏེར་མི་ཐོབ་པ་ལྟར་དེ་བཞིན་དུ་སྐྱེ་བོ་ལ་རང་བྱུང་ཉིད**་དེ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དྲི་མ་མཐའ་དག་དང་བྲལ་བ་ཐོབ་པ་ལ་**མ་རིག་བག་ཆགས་ས་ཡིས་བསྒྲིབས**་པས་མི་མཐོང་བར་ཆོས་མཐུན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.3.
གསུམ་པ་མཐོང་སྤང་དང་སྒོམ་སྤང་གི་ཆོས་མཐུན་ནི། **ཇི་ལྟར་མྱུ་གུ་སོགས་རིམ་གྱིས་སྐྱེས་པས་ས་བོན་གྱི་ཤུན་པ་གཅོད**་ཅིང་ཉམས་པར་བྱེད་པ་**ལྟར་དེ་བཞིན་དུ**

[665] སྐྱེ་བས་ (Toh.4025)

**དེ་ཉིད་**མངོན་སུམ་གྱིས་གསར་དུ་**མཐོང་བ་ཡིས་མཐར་སྦྱངས་རྣམས་ནི་**དེ་མཐག་ཕྱུར་དུ་**ཕྱོགས་པར་འགྱུར་**བར་ཆོས་མཚུངས་པས་སོ། །**འཕགས་པའི་ལམ་དང་འབྲེལ་**པ་ཡང་དང་ཡང་དུ་གོམས་པར་བྱས་པ་**ལས་འཇིག་ཚོགས་**ལ་ལྟ་བའི་**སྙིང་པོ་བཅོམ་པ་རྣམས་ཀྱི་**རགས་པ་ཟད་པའི་ཕྲག་མ་རྣམས་ཀྱི་སྒོམ་སྦྱངས་**སྒོམ་ལམ་གྱི་ཡེ་ཤེས་**ཀྱི་**སྦྱང་བྱ་རྣམས་**སྙིང་པོ་ཟད་པའི་**སོས་ཧུལ་དག་དང་མཚུངས་པར་བསྟན་ཏེ་**སྙིང་པོ་རགས་པ་ཟད་པར་ཆོས་མཚུངས་པས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.4.
བཞི་པ་མ་དག་པ་དང་དག་པའི་ས་ལ་བརྟེན་པའི་སྒྲིབ་པའི་ཆོས་མཐུན་ནི། **ས་བདུན་ལ་བརྟེན་**པའི་**དྲི་མ་ནི་མངལ་སྦུབས་ཀྱི་དྲི་མ་དག་དང་**ཆོས་**མཚུངས་**ཏེ། རང་གིས་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་བྱ་བ་ལ་བསྒྲིབ་པར་ཆོས་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །**མངལ་སྦུབས་དང་བྲལ་བ་འདྲ་**བའི་ས་བརྒྱད་པ་ཐོབ་པའི་**མི་རྟོག་པའི་ཡེ་ཤེས་**ནི་སྨིན་གྱི་ལས་ལས་རྟོག་མེད་དུ་བྱུང་བའི་**རྣམ་པར་སྨིན་པ་བཞིན་**དུ་འབད་རྩོལ་ཉེ་བར་ཞི་བའི་དག་པ་**ས་གསུམ་དང་རྗེས་སུ་འབྲེལ་**པའི་**དྲི་མ་རྣམས་ས་འདམ་**ཅུང་ཟད་**སོས་པ་བཞིན་དུ་ཤེས་**པར་**བྱ་སྟེ་**དྲི་མ་དེ་ནི་**བདག་ཉིད་ཆེན་པོ་རྡོ་རྗེ་ལྟ་བུའི་ཏིང་ངེ་འཛིན་གྱིས་**ནི་**གཞོམ་**པར་**བྱ་བ་ཡིན་**ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། སྔར་བཤད་པ་**དེ་ལྟར་ཆགས་སོགས་དྲི་མ་དགུ་པད་མ་ལ་སོགས་པ་དག་དང་**ཆོས་(151a)**མཚུངས་**པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །འདི་འོག་མའི་མཚམས་སྦྱོར་དུ་ཡང་རུང་མོད་ཀྱི་སྔ་མའི་དོན་བསྡུར་བཤད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.
བཞི་པ་བསྒྲིབ་བྱ་ཁམས་ཀྱི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིར་བསྟན་པ་དང་སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.1.
དང་པོ་ནི། རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་འཕྲོ་བ་ལ་སོགས་པའི་ཁམས་**རང་བཞིན་གསུམ་གྱིས་བསྡུས་**པའི་**ཕྱིར་ཁམས་སངས་རྒྱས་སོགས་དང་ཆོས་མཚུངས་སོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.2.
གཉིས་པ་ནི། **སེམས་ཀྱི་རྣམ་པར་བྱང་བའི་ཁམས་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་དོན་སྦྱོར་བ་དང་། ཆོས་མཐུན་རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.1.

དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་གསུངས་པའི་ཁམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་རྣམ་པ་གསུམ་གང་ཞེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། ཁམས་**འདིའི་རང་བཞིན་**སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པར་སྟོན་པའི་རྒྱུ་མཚན་**ཆོས་སྐུ་དང་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་རིགས་ཀྱང་སྟེ་**གསུམ་པོ་**དེ་ནི་**རིམ་པ་བཞིན་དུ་**དཔེ་གསུམ་དང་གཅིག་དང་ནི་ལྔ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་ཤེས་པར་བྱའོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **སངས་རྒྱས་ཀྱི་གཟུགས་**ཀྱི་སྐུ་**དང་སྦྲང་རྩི་དང་འབྲུའི་སྙིང་པོའི་དཔེ་གསུམ་གྱིས་ནི་ཁམས་**ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་འཕྲིན་ལས་ཀྱིས་ཁྱབ་པས་**ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་**འཕྲིན་ལས་འཇུག་ཏུ་རུང་གི་**རང་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །གསེར་གྱིས་དཔེ་གཅིག་གིས་ནི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དེ་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་ཆ་དང་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བའི་ཁྱད་པར་མེད་པའི་**དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་རང་བཞིན་**དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །**གཏེར་དང་།** (151b)ལྗོན་**ཤིང་དང་། རིན་པོ་ཆེའི་སྐུ་དང་། འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ་དང་། གསེར་གྱི་གཟུགས་ཀྱི་དཔེ་ལྔས་ནི་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དེ་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་གསུམ་བསྐྱེད་པའི་རིགས་ཀྱི་རང་བཞིན་དུ་**ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་དང་། དེ་བཞིན་ཉིད་ཀྱི་ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་དང་། རིགས་ཀྱི་ཆོས་མཐུན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དབྱེ་བ་དང་། ཆོས་མཐུན་བཤད་པ་དངོས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་གང་ཞེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.1.
དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་ཀྱིས་ཁྱབ་པར་གསུངས་པའི་རྒྱུ་མཚན། **ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ཆོས་དབྱིངས་**རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱི་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པས་**ཤིན་ཏུ་དྲི་མ་མེད་**པ་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་རྟོགས་པ་ཡེ་ཤེས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་**དང་།** བསྟན་

པ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ཀྱི་ཆོས་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པ་དེའི་རྒྱུ་མཐུན་གྱི་འབྲས་བུ་གསུང་རབ་སྟེ། ཟབ་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་སྟོན་པའི་ངེས་དོན་གྱི་མདོ་སྡེ་དང་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པའི་ཀུན་རྫོབ་སྣ་ཚོགས་པའི་ཚུལ་ནི་ཚིག་དང་ཡི་གེ་མི་འདྲ་བ་སྣ་ཚོགས་པའི་ཚུལ་གྱིས་སྟོན་པ་དྲང་དོན་གྱི་མདོ་སྡེའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.2.
གཉིས་པ་ནི། སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ནི་བསྟན་པ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དང་རྟོགས་པ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་རྟོགས་པར་བྱའོ། །ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ནི་རྣམ་པར་མི་རྟོག་པའི་མཉམ་གཞག་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་གྱི་ཡུལ་ལོ། །སྤྱོད་ཡུལ་དང་ཡུལ་གཉིས་སྨོས་པ་ནི་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཁྱད་པར་སྟོན་པའོ། ། (152a)དེ་ཡང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་རྣམས་ཀྱི་མཉམ་གཞག་སོ་སོ་རང་གིས་རིག་པར་བྱ་བའི་ཆོས་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་ཏེ། རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཡིན་ལ་དེ་རྟོགས་པའི་རྟོགས་པ་ཡེ་ཤེས་ཆོས་ཀྱི་སྐུའོ། །འདིས་ཐ་མ་བཤད་པའོ། །སངས་རྒྱས་ཀྱི་གསུང་རབ་ལ་དམིགས་ནས་དེའི་དོན་གོམས་པར་བྱས་པས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཐོབ་པར་འགྱུར་བས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་དེ་ཐོབ་པའི་རྒྱུ་གསུང་རབ་ནི་ཤིན་ཏུ་རྣམ་པར་དག་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་རྟོགས་པ་ཉིད་ཀྱི་རྒྱུ་མཐུན་པའི་འབྲས་བུ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་གདུལ་བྱ་རིགས་ཅན་གསུམ་དང་གནས་སྐབས་རིགས་མ་ངེས་པའི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོའི་བསམ་པ་ཇི་ལྟ་བར་སེམས་ཅན་གཞན་ལ་གསུང་གི་རྣམ་པར་རིག་པ་འབྱུང་བའོ། །དེ་ཡང་བསྟན་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབང་དུ་བྱས་པར་རིག་པར་བྱའོ། །བསྟན་པ་ཡང་རྣམ་པ་གཉིས་ཏེ། ཕྲ་བ་དང་། རྒྱ་ཆེན་པོའི་ཞེས་སོ། །གསུང་རབ་ཡན་ལག་བཅུ་གཉིས་ཏེ། །མདོ་ཁ་ཅིག་ལས་གསུང་རབ་ཡན་ལག་དགུར་གསུངས་པ་ནི། དབྱེ་བསྡུ་ཙམ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.1.
དང་པོ་ནི། རྟོགས་པ་ཡེ་ཤེས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ནི་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པ་མཐར་ཐུག་པའི་ཕྱིར་འཇིག་རྟེན་ན་འདི་ལ་འདྲ་བའི་དཔེ་ནི་མི་དམིགས་པས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་གཟུགས་ཀྱི་སྐུ་ཉིད་དང་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་ངོ་བོ་ཐམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ལ་གློ་བུར་གྱིས་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དབེན་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པ་དང་འདྲ་བ་ཉིད་དུ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །ཟབ་མོ་ཟབ་མོའི་ཚུལ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བསྟན་པའི་ངེས་དོན་གྱི་མདོ་སྡེ་ནི་དེའི་དོན་གསུངས་ན། ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རོ་གཅིག་པའི་རང་བཞིན་ཉམས་སུ་མྱོང་ཞིང་བདེ་བ་མཐའ་དག་སྟེར་བས་སྦྲང་རྩི་(152b)མངར་བར་རོ་གཅིག་པ་བཞིན་ཏེ། ཀུན་རྫོབ་རྣམ་པ་སྣ་ཚོགས་པའི་ཚུལ་བསྟན་པ་དྲང་དོན་གྱི་མདོ་སྡེ་ནི་ཤུན་པ་སྣ་ཚོགས་པའི་སྦུབས་ན་སྙིང་པོ་ཡོད་པ་བཞིན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །དྲང་དོན་དང་ངེས་དོན་གྱི་གསུང་རབ་འདི་གཉིས་དཔེ་དང་སྦྱར་ཏེ་བཤད་པ་ནི། རྫོགས་སངས་སྐུ་ནི་འཕྲོ་ཕྱིར་དང་། ཞེས་བཤད་པའི་འཕྲོ་བའི་དོན་རྒྱས་པར་བཤད་པ་ཡིན་ཏེ། ཆོས་ཀྱི་སྐུ་འཕྲོ་བའི་དོན་ནི་ཁྱབ་པའི་དོན་ཡིན་ལ་དེ་ཡང་འཕྲིན་ལས་ཀྱིས་ཁྱབ་པ་སྟེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་གསུང་གིས་གདུལ་བྱ་སྣ་ཚོགས་ལ་ཆོས་བསྟན་པའི་སྒོ་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་འཕྲིན་ལས་འཇུག་ཅིང་། འཕྲིན་ལས་འཇུག་རྟུང་དུ་དུས་ནམ་ཡང་གནས་པས་ཆོས་ཀྱི་སྐུས་ཁྱབ་པ་ཞེས་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་གསུམ་གྱིས་བསྟན་པའི་ཚིག་དོན་བཤད་པ་དང་། ཆོས་སྐུས་ཁྱབ་པ་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.1.
དང་པོ་ནི། དེ་ལྟར་ཞེས་ཏེ་སེམས་ཅན་འདི་དག་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ཡིན་ནོ་ཞེས་བསྟན་ཏོ། །གང་ཞིག་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཐོབ་རུང་

ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པའི་སེམས་ཅན་དེ་དག་ནི་འགའ་ཡང་སེམས་ཅན་གྱི་ཁམས་ན་མེད་དེ་ནམ་མཁའི་ཁམས་ལས་བུམ་པའི་ནང་ལ་སོགས་པའི་གཟུགས་བཞིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། ཇི་སྐད་དུ་མདོ་སྡེའི་རྒྱན་ལས། ཇི་ལྟར་ཐོགས་པའི་རིག་བྱ་དང་བྲལ་བའི་ནམ་མཁའ་རྟག་ཏུ་སྟོང་། ཀུན་ཏུ་སོང་བར་འདོད་པ་དེ་བཞིན་དུ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་སེམས་ཅན་ཀུན་གྱི་རང་བཞིན་གྱི་རྗེས་སུ་སོང་བར་འདོད་དེ་ཇི་ལྟར་ནམ་མཁའ་གཟུགས་རྣམས་ཀུན་སོང་བ་དེ་བཞིན་དུ་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་ཆ་འདི་ཡང་སེམས་ཅན་གྱི་ཚོགས་ཀུན་ཏུ་སོང་བར་འདོད་དོ། །

ཕྱེད་སྔ་མ་མདོ་རྒྱན་གྱི་དོན་བསྡུས་པ(153a)དང་། ཕྱེད་ཕྱི་མ་ཚིག་དྲངས་པ་ཡིན་ཡང་། ཕྱོགས་མཐུན་གྱི་ལུང་དྲངས་པ་ཡིན་གྱི། །རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་ཆ་ལ་ཕྲ་རགས་ཁྱད་པར་ཤིན་ཏུ་ཆེའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། རང་གི་རང་བཞིན་སྔར་བཟང་པོ་ཕྱིས་ངན་པར་འགྱུར་བ་མེད་པ་དང་། འདོད་པའི་འབྲས་བུ་ཕུན་སུམ་ཚོགས་པ་འབྱིན་པ་དང་། ཁ་ན་མ་ཐོ་བ་མེད་པས་དགེ་ཞིང་བཟང་བ་དང་དྲི་མ་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པའི་ཕྱིར་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་བཞིན་ཉིད་འདི་མི་གཙང་བའི་ནང་ན་གནས་པའི་གསེར་གྱི་ནི་གཟུགས་དང་མཚུངས་པར་བརྗོད་པ་ཡིན་ནོ། །འདིས་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་རང་བཞིན་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་དང་རྣམ་པ་འཆར་ཚུལ་ལ་ཁྱད་པར་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་ཚུལ་དུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་ཞུགས་པ་ལ་དགོངས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་ཉོན་མོངས་པ་དང་སྡུག་བསྔལ་མཐའ་ཡས་པ་དང་རྗེས་སུ་འབྲེལ་ཀྱང་རང་བཞིན་གྱིས་འོད་གསལ་བ་ཉིད་ཀྱིས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ལས་གཞན་དུ་རྣམ་པར་འགྱུར་བ་ལ་མི་བརྟེན་པ་དེའི་ཕྱིར་གསེར་བཟང་པོ་བཞིན་དུ་གཞན་དུ་མི་འགྱུར་བའི་དོན་གྱིས་དེ་བཞིན་ཉིད་ཅེས་བརྗོད་དོ། །དེ་ཡང་མྱ་ངན་ལས་མི་འདའ་བའི་ཆོས་ཅན་ཞེས་བཤད་པ་ལོག་པ་ཉིད་དུ་ངེས་པའི་རྒྱུ་ཅན་གྱི་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡང་རང་བཞིན་ཁྱད་པར་མེད་དུ་ཟིན་ཡང་། གློ་བུར་གྱི་ཉོན་མོངས(153b)དང་། ཤེས་པའི་སྒྲིབ་པ་མཐའ་དག་རྣམ་པར་དག་པ་ལས་གྱུར་པའི་ཚེ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཞེས་བྱ་བའི་རྣམ་གྲངས་སུ་འགྲོ་སྟེ་འདིས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པར་བསྟན་ནམ། འོན་ཏེ་དེ་ཉིད་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་དག་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པར་བསྟན་བསམ་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །དེས་ན་འདིར་གསེར་གྱི་དཔེ་གཅིག་གིས་དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་རང་གི་ངོ་བོས་བྱས་པའི་རྣམ་པ་མི་འདྲ་བ་དབྱེར་མེད་པའི་དོན་གྱི་དབང་དུ་བྱས་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་སེམས་ཅན་དེ་དག་གི་སྙིང་པོ་ཡིན་ནོ་ཞེས་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །འདིས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ནོ། །ཞེས་གསུངས་པའི་དོན་གསུམ་གྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་གཉིས་པའི་དོན་ལེགས་པར་བཤད་པ་ཡིན་ཏེ། དེ་ཡང་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མཚན་ཉིད་པ་དེའི་ཐུགས་རྒྱུད་ཀྱི་རང་

བཞིན་རྣམ་དག་གི་ཆ་དེ་དང་། སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་ཆ་གཉིས་ལ་སྦྱོར་བཞིན་དུ་དབྱེར་མེད་པར་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ནས་སེམས་ཅན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་ནོ། །ཞེས་གསལ་བར་བཤད་པས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་འདོད་པ་ནི་ཅི་ཙམ་རྣམ་པར་མ་བརྟགས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོའི་ལུང་དང་། བསྟན་བཅོས་ཀྱི་ལུང་ངོ་། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་རྣམ་པར་དག་པ**་ཞེས་ཏེ། ཡེ་ཤེས་སྣང་བ་རྒྱན་གྱི་མདོ་ལས། **འཇམ་དཔལ་དེ་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ནི་བདག་གི་ཉེ་བར་ལེན་པའི་**ཕུང་པོ་དེ་བསྐྱེད་པའི་རྒྱུ་བདག་འཛིན་ཡིན་ལ། དེའི་**གཞི་རྩ**་དམིགས་པ་དག་དེ་ཙམ་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་མངོན་སུམ་དུ་**ཡོངས་སུ་མཁྱེན**་པ་མཛད་**ནས**་སེམས་ཅན་གྱི་བདག་འཛིན་**བསྒྲུང་བ་མཛད**(154a)**དེ། བདག་རྣམ་པར་དག་པས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད**་རང་བཞིན་གྱིས་**རྣམ་པར་དག་པར་རྟོགས་སོ། །བདག་རྣམ་པར་དག་པ་གང་ཡིན་པ་དང་། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད**་རང་བཞིན་གྱིས་**རྣམ་པར་དག་པ་གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་གཉིས་སུ་མེད་དེ་གཉིས་སུ་དབྱེར་མེད་དོ། །ཞེས་སོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་སྐད་དུ།** མདོ་སྡེའི་རྒྱན་ལས། རང་བཞིན་རྣམ་དག་སངས་རྒྱས་དང་སེམས་ཅན་**ཐམས་ཅད་ལ་ནི་ཁྱད**་པར་**མེད**་པར་ཡོད་**ཀྱང་དེ་བཞིན་ཉིད**་དྲི་མ་མཐའ་དག་གིས་**དག་པ་ལས**་བྱུང་བ་**དེ་བཞིན་གཤེགས**་པ་**ཉིད**་ཡིན་པ་**དེའི་ཕྱིར།** སངས་རྒྱས་ཀྱི་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་ཁྱད་པར་མེད་པར་སེམས་ཅན་ལ་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ནས་**འགྲོ་ཀུན**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་**དེའི་སྙིང་པོ་ཅན། ཞེས་གསུངས་སོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.
དང་པོ་ལ་གཉིས། རིགས་ཀྱི་ངོ་བོའི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་དང་། རིགས་ཀྱི་ནུས་པའི་དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.1.
དང་པོ་ནི། **གཏེར་**དང་པོ་ནས་གནས་པ་**དང་།** འབད་པས་སྦྱང་བའི་**འབྲས་བུའི་ཤིང་བཞིན་དུ་རིགས་དེ་རྣམ་པ་གཉིས་སུ་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ།** **ཐོག་མ**་མེད་པ་ནས་སེམས་ཀྱི་**རང་བཞིན་དུ་གནས་པ**་རང་བཞིན་གནས་རིགས་**དང་**པོ་ཐོས་བསམ་གྱིས་རྐྱེན་གྱིས་གསར་དུ་**ཡང་དག་པར་བླངས་པ**་ལས་བྱུང་བའི་རིགས་ཏེ། ཕྱི་མ་ནུས་པ་ཁྱད་པར་ཅན་དུ་གྱུར་པས་**མཆོག་ཉིད་དོ། །**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ནུས་པའི་དབྱེ་བ་དང་། དཔེ་དོན་ཆོས་མཐུན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.1.
དང་པོ་ནི། རང་བཞིན་དུ་གནས་པའི་རིགས་དང་ཡང་དག་པར་བླངས་པ་ལས་བྱུང་བའི་**རིགས་འདི་གཉིས་ལས**་ཐོག་མར་རིགས་སད་བྱེད་ཀྱི་རྐྱེན་ལས་རིགས་སད་པར

བྱེད་དོ། །བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་ནས་སྤྱོད་པ་ལ་(154b)བསླབས་པས་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་གསུམ་ཐོབ་པར་འདོད་པ་ཡིན་**ནོ། །དེ་ཡང་**རིགས་དང་པོས་སྐུ་ནི་དང་པོ་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཐོབ་**སྟེ་**རིགས་**གཉིས་པ་ཡིས་ནི་ཕྱི་མ་**གཟུགས་ཀྱི་སྐུ་**གཉིས་**ཐོབ་པར་འགྱུར་བ་ཡིན་ནོ། །ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ཚོགས་བསགས་པའི་ལག་རྗེས་ལ་དེ་བཞིན་ཉིད་དྲི་མས་དག་པའི་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་དང་། ཇི་ལྟ་བ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་ལ་བསོད་ནམས་ཀྱི་ཚོགས་བསགས་པའི་ལག་རྗེས་ལ་གཟུགས་ཀྱི་སྐུ་རྣམ་པ་གཉིས་དང་། ཇི་སྙེད་པ་མཁྱེན་པའི་ཡེ་ཤེས་འབྱུང་ངོ་། །སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཐུགས་རྒྱུད་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་ཉིད་མཚན་དང་དཔེ་བྱད་ཀྱིས་སྤྲས་པའི་གཟུགས་ཀྱི་སྐུར་སྣང་བ་ཡིན་གྱི། རྡུལ་ཕྲ་རབ་བསགས་པ་ལ་སོགས་པའི་བེམ་པོའི་ལུས་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །སངས་རྒྱས་ཀྱི་གཟུགས་ཀྱི་སྐུ་གདུལ་བྱའི་གཞན་སྣང་ཙམ་འབའ་ཞིག་ཡིན་གྱི། སངས་རྒྱས་རང་རྒྱུད་ཀྱིས་བསྡུས་པ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་འདོད་པ་ནི། ཤུ་སྟེགས་སྤྱོད་པ་བ་དྲི་མ་ཟད་པའི་སྐྱེས་བུ་མི་སྲིད་པར་འདོད་པ་དང་ཁྱད་པར་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་ལ། དེ་བཞིན་དུ་སངས་རྒྱས་རང་སྣང་ལ་ཤེས་བྱ་ཇི་སྙེད་པའི་གཟིགས་པ་མེད་པར་འདོད་པ་སོགས་ཀྱང་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.2.

གཉིས་པ་ནི། ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་སྐུའི་ཆོས་མཐུན་ནི། **ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱི་སྐུ་མཛེས་པ་ནི་རིན་ཆེན་གྱི་སྐུ་འདྲ་བར་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ།** རྒྱུ་རྐྱེན་གཞན་གྱི་**རང་བཞིན་གྱིས་ནི་བྱས་པ་མིན་**པ་**དང་།** སྟོབས་དང་མི་འཇིགས་པ་ལ་སོགས་པའི་**ཡོན་ཏན་རིན་ཆེན་གྱི་གཏེར་ཡིན་**པའི་**ཕྱིར།** ལོངས་སྐུའི་ཆོས་མཐུན་ནི། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ཆོས་ཀྱི་རྒྱལ་སྲིད་ལ་རྫོགས་པར་ལོངས་སྤྱོད་པས་**ཆོས་ཆེན་**པོའི་**རྒྱལ་སྲིད་ཆེན་**པོ་དང་**ལྡན་**པའི་**ཕྱིར་རྫོགས་**པར་**ལོངས་**སྤྱོད་པའི་སྐུ་ནི་**འཁོར་ལོས་བསྒྱུར་བ་བཞིན་ནོ།** །ལོངས་སྤྱོད་རྫོགས་པའི་སྐུའི་(155a)མཚན་དཔེ་ལ་ལྟོས་ཏེ་**གཟུགས་བརྙན་གྱི་ནི་རང་བཞིན་**ཡིན་པའི་**ཕྱིར་སྤྲུལ་**པའི་སྐུ་ནི་**གསེར་གྱི་གཟུགས་**བརྙན་བྱས་པ་**ལྟ་བུ**འོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་བཤད་པ་དང་། ཤེས་བྱེད་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.1.

དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པ་རྒྱུ་མཚན་དུ་བྱས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་བསྟན་པ་**དེའི་ཕྱིར་**ཅེས་ཏེ། **སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་རྣམ་པ་གསུམ་བསྐྱེད་པའི་རིགས་ཡོད་པའི་དབང་དུ་བྱས་ཏེ་**དྷཱ་ཏུའི་སྒྲ་རྒྱུ་དང་། དབྱིངས་དང་ཁམས་སོགས་ལ་འཇུག་པས་དེ་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་**རྒྱུའི་དོན་དུ་བྱས་ནས་**སེམས་ཅན་འདི་དག་ཐམས་ཅད་ཀྱི་སྙིང་པོ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ།** །**དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་ཉིད་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྐུ་རྣམ་པ་གསུམ་གྱིས་རབ་ཏུ་ཕྱེ་བ་ཡིན་ཏེ། དེས་ན་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་རིགས་རྣམ་པ་གཉིས་ནི་སྐུ་གསུམ་པོ་དེ་**ཐོབ་པའི་རྒྱུ་ཡིན་པས་འདིར་ཁམས་ཀྱི་དོན་ནི་རྒྱུའི་དོན་ཏོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། ལུང་དྲང་བ་དང་། དེའི་དོན་མདོ་གཞན་ལ་བརྟེན་ནས་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.1.

དང་པོ་ནི། རིགས་གཉིས་སྐུ་གསུམ་ཐོབ་པའི་རྒྱུ་ཡིན་པ་**གང་གི་ཕྱིར་ན་དེ་ལ་ཡང་སེམས་ཅན་དང་སེམས་ཅན་**ནི་སེམས་ཅན་སོ་སོ་ཀུན་**ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་**རང་རྒྱུད་ལ་**གྲུབ་པའི་པ་སྙིང་པོར་གྱུར་པ་ཡོད་མོད་ཀྱི་སེམས་ཅན་དེ་དག་གིས་ཤེས་པ་མ་ཡིན་ནོ།** །ཞེས་གསུངས་སོ། །རྟོགས་ན་ཕན་ཡོན་ཆེ་བར་འོག་ནས་འབྱུང་ངོ་། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་སྐད་དུ་**ཆོས་མངོན་པའི་མདོ་ལས། **ཐོག་མ་མེད་**པའི་**དུས་ཅན་གྱི་ཁམས་**འཁོར་འདས་ཀྱི་**ཆོས་རྣམས་ཀུན་གྱི་གནས་**དང་རྟེན་དང་གཞི་(155b) **ཡིན་**ཏེ་རིགས་**དེ་ཡོད་པས་ནི་འགྲོ་ཀུན་**འཁོར་བར་འཁོར་བ་**དང་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའང་ཐོབ་པ་**འཐད་པ་**ཡིན་**ནོ། །**ཞེས་གསུངས་སོ**། །

སེམས་རང་བཞིན་རྣམ་དག་མེད་ན་དྲི་མ་སྦྱང་དུ་མི་རུང་ལ། ཡོན་ཏན་སྐྱེ་རུང་མེད་ན་ཡོན་ཏན་གྱི་ཚོགས་སྐྱེ་བ་མི་འཐད་པའི་ཕྱིར་དང་། རིགས་མེད་ན་འཁོར་བར་འཁོར་བ་དང་མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་ཐོབ་པ་ཡང་མི་འཐད་པས་དེ་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་རིགས་རྟེན་དུ་ཡོད་པ་ལས་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །འགྲེལ་པ་འདིར་ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞི་རྣམ་པར་ཤེས་པ་བཞེད་པ་མ་ཡིན་ཏེ། བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སློབ་དཔོན་འཕགས་པ་ཐོགས་མེད་ཀྱིས་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པའི་ཤིང་རྟའི་སྲོལ་ཕྱེ་བའི་གཞུང་གཞན་དུ་མདོ་འདི་ཤེས་བྱེད་དུ་དྲངས་ནས་ཚོགས་དྲུག་ལས་ངོ་བོ་ཐ་དད་པའི་ཀུན་གཞི་ཡོད་པར་བསྒྲུབས་ལ། འདིར་རིགས་གཉིས་ཡོད་པ་བསྟན་ཅིང་། རིགས་ཡོད་པའི་ལུང་གི་སྒྲུབ་བྱེད་དུ་འགྱུར་ན་ཁྱེད་ཀྱི་དེས་ཀུན་གཞི་མི་འགྲུབ་སྟེ་ལུང་འདི་ནི་རིགས་ཡོད་པར་སྒྲུབ་པའི་དོན་དུ་བཅོམ་ལྡན་འདས་ཀྱིས་གསུངས་པའོ། །ཞེས་བཤད་ན་གནོད་པ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.

གསུམ་པ་ལ་ཐོག་མ་མེད་པའི་དུས་ཅན་དང་། ཁམས་དང་། ཆོས་ཀུན་གྱི་གནས་དང་། འཁོར་བ་དང་། མྱ་ངན་ལས་འདས་པ་འཐད་པའི་དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.1.

དང་པོ་ནི། དྲི་བ་ནི། **དེ་ལ་**ཞེས་སོ། །ལན་ནི་དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་**ཞེས་ཏེ། དུས་འདི་ཙམ་ནས་འབྱུང་ལ་དེ་ཡན་ཆད་དུ་མེད་དོ་ཞེས་བཞག་ཏུ་མི་རུང་བས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.2.

གཉིས་པ་ནི། **ཁམས་ཞེས་བྱ་བ་ནི། ཇི་སྐད་དུ་**མདོ་དེ་ལས་**བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་གང་ལགས་པ་འདི་ནི་**གང་ལ་དམིགས་ནས་བསྒོམས་ན་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་བའི་སྙིང་པོར་གྱུར་པས་**འཇིག་རྟེན་**(156a)**ལས་འདས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྙིང་པོ་**དང་རང་བཞིན་རྣམ་དག་གི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་པ་ཡིན་པས་**རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དག་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྙིང་པོའོ**། །**ཞེས་གསུངས་པའོ**། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.3.

གསུམ་པ་ནི། **ཆོས་རྣམས་**ཞེས་ཏེ། མདོ་དེ་ལས། **བཅོམ་ལྡན་འདས་དེའི་སྐད་དུ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ནི་**དྲི་མ་མཐའ་དག་འབྲལ་རུང་དུ་**འབྲེལ་པ་**གཉེན་པོའི་ཕྱོགས་ཐམས་ཅད་སྐྱེ་རུང་དུ་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པ་**རྒྱུ་མཚན་དེས་ན་ཡོན་ཏན་**འབྲལ་མི་ཤེས་པ། འདུས་མ་བྱས་པའི་ཆོས་རྣམས་ཀྱི་གནས་དང་། གཞི་དང་། རྟེན་ལགས་ལ། བཅོམ་ལྡན་འདས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ནི་**རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པས་**མ་འབྲེལ་པ་**འབྲལ་དུ་རུང་བས་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་དང་བཅས་པའི་ཆོས་བྲལ་བ་ཤེས་པ་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.4.

བཞི་པ་ནི། **དེ་ཡོད་ན་ནི་**ཞེས་ཏེ། རིགས་ཡོད་ན་འཁོར་བར་འཁོར་བ་འཐད་ལ། དེ་མེད་ན་མི་འཐད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.5.

ལྔ་པ་ནི། **སྦྱང་ནས་ལས་འདས་པ**་ཞེས་ཏེ། མདོ་དེ་ལས། **བཅོམ་ལྡན་འདས**་ཞེས་སོ། །རིགས་མེད་ན་འཁོར་བའི་ཡིད་འབྱུང་དང་། ཐར་པ་དོན་གཉེར་གྱི་བློ་མི་འབྱུང་ལ། དེ་རྣམས་འབྱུང་བ་རིགས་ཀྱི་བྱེད་ལས་སུ་སྟོན་པར་བཤད་པ་ལྟར་རོ། །སྟོན་པ་བཤད་པ་དེ་རྣམས་ཀུན་གྱི་དོན་བསྡུས་ན་དེ་བཞིན་ཉིད་གཅིག་པུ་ཡང་འཚང་བྱེད་ཀྱི་སྒོ་ནས་གསུམ་དུ་འགྱུར་ཏེ། རྣམ་པར་དག་པའི་དམིགས་པ་རྒྱུའི་གནས་སྐབས་ཀྱི་ཚ་ནས་རིགས་དང་། ཁྱབ་བྱེད་དང་རང་བཞིན་གྱི་ཚ་ནས་དེ་བཞིན་ཉིད་དང་། འབྲས་བུའི་ཚ་ནས་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་འཇོག་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.

གསུམ་པ་ཁམས་རྟོགས་བྱེད་ཀྱི་ཡུལ་ཅན་བཤད་པ་ལ་གཉིས། ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་ཁམས་དད་པས་རྟོགས་པར་བྱ་བར་བསྟན་པ་དང་། གང་(156b)ཟག་བཞི་པོས་རྟོགས་ཚུལ་དེ་ལས་གཞན་དུ་མི་རྟོགས་པར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། སྤྱི་འབྲེལ་དང་། རྩ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཅན་དུ་བསྟན་པ་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བས་དང་། དོན་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དེ་འདྲ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཚེ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱད་པར་མེད་པའི་ཚུལ་དུ་ཡོད་པ་ཞེས་བྱ་བ་ནི་བསྟན་པར་བྱ་སྟེ**་གང་ཚད་མར་བྱས་ནས་ཞེ་ན། འདི་ནི་འདི་ལྟར་བཞིན་དུ་ཡིན་གྱི་གཞན་དུ་ནི་མ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་**ཆོས་ཉིད་ཚད་མར་བྱས་ནས**་སོ། །སྙིང་པོ་དེ་ལྟ་བུ་ཞེ་ན། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཁྱབ་པས་**ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ལྟར་རྒྱ་ཆེ་བ**། རྫོགས་སངས་རྒྱས་སྐུ་ནི་འགྲོ་ཕྱིར་དང་། ཞེས་པས་བསྟན་པ་དང་། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པ**འི་རང་བཞིན་**དང་**། ངོ་བོའི་སྒོ་ནས་**དབྱེར་མེད་པའི་མཚན་ཉིད**་དེ་བཞིན་ཉིད་དབྱེར་མེད་ཕྱིར་དང་། ཞེས་པས་བསྟན་པ་དང་། གདོན་མི་ཟ་བར་གནས་པས་**ངེས་པའི་རིགས་ཀྱི་རང་བཞིན**་རིགས་ཡོད་ཕྱིར་ན་ལུས་ཅན་ཀུན། ཞེས་པས་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **ཇི་སྐད་དུ། རིགས་ཀྱི་བུ་འདི་ནི**་ཞེས་ཏེ། སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པས་གསར་དུ་བསྒྲུབ་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་མ་བྱོན་པས་ལྷོག་པ་མ་ཡིན་གྱི་དུས་རྟག་ཏུ་གནས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **ཆོས་ཉིད་**ཀྱི་རིགས་པ་**གང་ཡིན་པ་དེ་ནི་འདིར་**རྒྱུ་མཚན་**གང་གིས**་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་**དེ་ལྟ་བུ་ཁོ་ནར་འགྱུར་གྱི**་དེ་ལས་**གཞན་དུ་ནི་མི་འགྱུར་རོ**། །ཞེས་བྱ་བར་རྟོགས་པའི་ཚད་མ་ནི་སྒྲུབ་བྱེད་ཀྱི་**རིགས་པ་དང་། སྦྱོར་བ་དང་། ཐབས་ཡིན་ཏེ**་དེའི་དོན་བསྡུས་པ་ནི་**ཐམས་ཅད་དུ་སེམས་ངེས་པར་རྟོགས་པ**་གནས་ལུགས་གཏན་ལ་འབེབས་(157a)ཤིང་རྗོད་པའི་རིགས་པ་**དང་། སེམས་ཡང་དག་པར་ཤེས་པ**་དེ་ལྟར་གཏན་ལ་ཕེབས་པ་**ལ་ནི་ཆོས་ཉིད་ཉིད་བསྟེན་པ་དང་། ཆོས་ཉིད་རིགས་པ་ཡིན་ནོ་དེ་ནི**་རྟོག་གེ་ལ་བརྟེན་པ་ཙམ་གྱིས་རྟོགས་ཚུལ་རྗོགས་པའི་ཚུལ་དུ་རང་གི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་**བསམ་པར་མི་བྱ**། གཞན་གྱི་སྒྲ་ལ་བརྟེན་ནས་**རྣམ་པར་བརྟག་པར་མི་བྱའོ། །ལྷག་པར་མོས་པར་བྱ་བ་འབའ་ཞིག་ཏུ་ཟད་དོ**། །རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཚུལ་གྱིས་ནི། སངས་རྒྱས་ཉག་གཅིག

གི་སྤྱོད་ཡུལ་ཡིན་ནོ། །འདིར་ཁ་ཅིག་ན་རེ། ཆོས་ཉིད་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ལུང་འབའ་ཞིག་ལ་བརྟེན་ནས་རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་ཟེར་བ་ནི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བསྟན་པའི་རྣམ་གཞག་ཡིགས་པར་ཡོངས་སུ་མ་ཚུད་ཅིང་། གཞལ་བྱའི་གནས་ཀློག་གྱུར་དང་ཤིན་ཏུ་ཀློག་གྱུར་གྱི་རྟོགས་ཚུལ་གྱི་རིམ་པ་སོགས་རིགས་པ་མི་ཤེས་པའི་རྣམ་འགྱུར་དུ་ཟད་དོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.

གཉིས་པ་ནི། སྲིད་པ་ཐ་མ་པའི་ཚེ་སློབ་དཔོན་གཞན་ལ་མ་བརྟེན་པར་རང་ཉིད་མངོན་པར་རྫོགས་པར་སངས་རྒྱས་པ་**རང་འབྱུང་**སངས་རྒྱས་**རྣམས་ཀྱི་དོན་དམ**་པ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་དང་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཁ་ཅིག་དང་། ཐེག་པ་ལ་གསར་དུ་ཞུགས་པའི་གང་ཟག་ཁ་ཅིག་གིས་**དད་པ་ཉིད་ཀྱིས་རྟོགས་པར་བྱ་བ་ཡིན**་གྱི། ཆོས་ཀྱི་རྗེས་སུ་འབྲང་བའི་སྒོ་ནས་རྟོགས་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་ནོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། འགྲེལ་པའོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.1.

དང་པོ་ནི། **ཉི་མའི་དཀྱིལ་འཁོར་འོད་འབར་བ**་ཡིན་ཡང་**མིག་མེད་པས་ནི་མཐོང་བ་མེད**་པ་ལྟར། གང་ཟག་བཞི་པོས་མིག་ཕྱི་བ་ཙམ་གྱིས་གཟུགས་མཐོང་བ་ལྟར། རང་དབང་དུ་རྟོགས་པར་བྱར་མེད་པའི་དོན་ཡིན་གྱི། (157b)ཁ་ཅིག་གིས། ཚིགས་སུ་བཅད་པ་ཕྱིར་ སྔ་མ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་རིགས་ཅན་རྣམས་ཀྱིས་ཀྱང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལུང་ཙམ་གྱི་རྗེས་སུ་འབྲངས་ནས་རྟོགས་པར་བྱ་བ་དང་། ཕྱིད་ཕྱི་མས་གང་ཟག་བཞི་པོས་གཏན་ནས་མི་རྟོགས་པའི་དོན་དུ་འཆད་པ་ནི་མི་འཐད་པ་འོག་ཏུ་བཤད་པར་བྱའོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། ཚིག་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.1.

དང་པོ་ནི། **མདོར་བསྟན་**ཞེས་སོ། །

### 3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **ཇི་སྐད་དུ**། དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལས། **བཅོམ་ལྡན་འདས**་ཞེས་སོ། །དེ་དག་གི་དོན་ནི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ནི་བདག་དང་བདག་གིར་མངོན་པར་ཞེན་པ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཕྲ་མོ་ཡོངས་སུ་མ་ཚུད་པར་མ་ཟད། རིགས་ཅན་གསུམ་གྱི་ལམ་ལ་ཡང་དངོས་སུ་མ་ཞུགས་པ་རྣམས་སོ། །དེ་བཞིན་དུ་ཉན་ཐོས་དང་། རང་སངས་རྒྱས་ཀྱང་མི་རྟག་སོགས་བཅུ་དྲུག་རགས་པ་ཙམ་ཞིག་ཡོངས་སུ་ཚུད་ཀྱི། ཕྲ་བའི་བདག་མེད་མ་རྟོགས་པ་རྣམས་དང་། ཐེག་པ་ལ་གསར་དུ་ཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་ཕྲ་མོའི་དོན་ཡོངས་སུ་མ་ཚུད་པར་ཆེས་ཤིན་ཏུ་གསལ་ཏེ་འོག་ཏུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

དེ་ལྟ་བུའི་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཅན་ནི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཡིན་ལ། སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་མ་མཐོང་བར་བསྟན་ཟིན་པའི་ཕྱིར་ཉན་རང་འཕགས་པས་ཀྱང་ཆོས་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་པར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེ་ན། འོ་ན་ཐེག་པ་ལ་གསར་དུ་ཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་ཀྱང་མ་རྟོགས་པར་ལོགས་སུ་སྨོས་པ་དོན་མེད་པར་ཐལ། དེ་ཡང་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་སྤྲོས་བྲལ་དེ་བཞིན་ཉིད་གང་ཟག་བཞི་པོ་འདིས་མ་རྟོགས་པར་སྤྱིར་སྟོན(158a)ཅིང་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་མཐའ་དག་གིས་མ་རྟོགས་པར་སྟོན་པ་ཡིན་ན་མི་འཐད་དེ། སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཁ་ཅིག་གིས་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལེགས་པར་རྟོགས་པའི་ཕྱིར། མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་པ་བསྟན་བཞེད་ནས་འདི་ལྟར་སྨོས་པ་ཡིན་ན་ནི། ཐེག་པ་ལ་གསར་དུ་ཞུགས་པ་ཞེས་པའི་ཁྱད་པར་དོན་མེད་དེ། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་དུ་ཞུགས་ནས་བསྐལ་པ་ཆེན་པོ་དུ་མར་གོམས་པར་བྱས་པའི་སྦྱོར་ལམ་བཟོད་པ་དང་ཆོས་མཆོག་ལ་གནས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོས་ཀྱང་། སྟོང་པ་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་མ་རྟོགས་པའི་ཕྱིར། དེས་ན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་མ་རྟོགས་པའི་གང་ཟག་དུ་ཡོད་ཅེ་ན། རིགས་ཅན་གསུམ་གྱི་གང་ཟག་ཁྱད་པར་བ་གསུམ་དང་། དེ་ལས་གཞན་པའི་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ཁ་ཅིག་གོ། ཞེས་པའི་དོན་དུ་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཉན་རང་འཕགས་པ་རྣམས་ཆོས་ཉིད་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མ་རྟོགས་པར་སྟོན་ན། དད་པས་རྟོགས་པར་བཤད་པ་དང་འགལ་ལོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། འཇིག་ཚོགས་ལ་ལྟ་བར་ལྷུང་བས་མ་རྟོགས་པར་བསྟན་པ་དང་། ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལ་མངོན་པར་དགའ་བས་མ་རྟོགས་པར་བསྟན་པ་དང་། སྟོང་པ་ཉིད་ལ་སེམས་གཡེངས་པས་མ་རྟོགས་པར་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་འཇིག་ཚོགས་ལ་**ཞེས་ཏེ། **གཏན་དུ་**ཞེས་པ་ནི། བདག་མེད་པ་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་པའི་དོན་ཡིན་ནོ། །བདག་མེད་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་ཅིང་**བདག་དང་བདག་གི་བ་ལ་བདེན་པར་མངོན་པར་ཞེན་པས་འཇིག་ཚོགས་**ལ་ལྟ་བ་རང་བཞིན་གྱིས་**འགགས་པ་བཟག་པ་མེད་པའི་དབྱིངས་**དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ལ་**ལྷགས་པར་མི་ནུས་པ་དག་སྟེ།** ཞེས་སོ། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ལ་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པ་(158b)ནི་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་འབའ་ཞིག་གི་ཁྱད་ཆོས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གསུམ། ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་ཞུགས་པའི་དོན་བཤད་པ་དང་། དེས་ན་དེ་བཞིན་ཉིད་རྟོགས་པ་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པ་དང་། དོན་དེ་ཉིད་བསྒྲུབ་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལ་མངོན་པར་དགའ་བ་ནི**སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ལ་རེ་ཞིག་མི་མོས་ཤིང་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་པ་**ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས**ཀྱི་རིགས་ཅན་**དག་ལ་བརྗོད་དེ། ཅིའི་ཕྱིར་ཅེ་ན་འདི་ལྟར་ཞེས་ཏེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ**སྤྲོས་བྲལ་དེ་བཞིན་ཉིད་ཁྱད་པར་གྱི་གཞིར་ཁོང་དུ་ཆུད་ནས་དེ་**རྟག་པར་བསྒོམ་པ་དང་། བདེ་བ་དང་། བདག་དང་། གཙང་བར་བསྒོམ་པ་ལས**ཕྱོགས་ནས་སྡུག་བསྔལ་དང་། བདག་མེད་པ་དང་། མི་གཙང་བར་སྒོམ་པའི་དོན་མ་ཡིན་གྱི། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ནི་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོ་རྣམས་ཀྱི་ཡང་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་པའི་དོན་ཡིན་ལ། ཟག་བཅས་ཀྱི་ཕུང་པོ་ལ་སོགས་པའི་དངོས་པོའི་གནས་ལུགས་མཐར་ཐུག་པ་མི་རྟག་པ་དང་། སྡུག་བསྔལ་བ་དང་། རགས་པའི་བདག་མེད་པ་དང་། མི་གཙང་བར་བསྒོམ་པ་ལ་དགའ་བར་བྱེད་ཀྱི། རྟག་པ་དང་། བདེ་བ་དང་། གཙང་བར་འདུ་མི་ཤེས་ཤིང་བསྒོམ་པར་མི་བྱེད་ལ། དེ་ལ་མ་མོས་པས་འཁོར་འདས་མཉམ་ཉིད་དུ་རྟོགས་པ་མཐར་ཐུག་ནས་སྤང་ཉམས་པ་མེད་པའི་རྟག་པའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དང་། ཡིད་ཀྱི་རང་བཞིན་གྱི་ལུས་དང་། དེའི་རྒྱུ་ཟག་པ་མེད་པའི་ལས་ཀྱང་སྤངས་པའི་བདེ་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དང་། བདག་ཏུ་འཛིན་པ་དང་། བདག་མེད་བདེན་པར་འཛིན་པའི་སྤྲོས་པ་མཐའ་དག་ཉེ་བར་ཞི་བའི་བདག་གི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དང་། མ་རིག་པའི་བག་ཆགས་ཀྱིས་ས་ཟད་པར་སྤངས་པའི་གཙང་བའི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་དོན་དུ་མི་གཉེར་ཞིང་།(159a)དེ་དག་ཐོབ་པའི་ཐབས་བསྒོམ་པ་ལ་མངོན་པར་མི་དགའ་བའོ། །

ཁ་ཅིག་ཚིག་དོན་གྱི་བཤད་པ་ཞིབ་ཏུ་བྱས་པ་ཡང་མི་འདོད་པའི་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་ལ་འཆེལ་བ་ལྟར་ན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་མི་རྟག་པ་དང་། སྡུག་བསྔལ་བ་དང་། མི་གཙང་བར་སྨྲོམ་པའི་ཉན་ཐོས་དང་རང་སངས་རྒྱས་སུ་ཞིག་ཡིན་པ་བསམ་པར་བྱ་བ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལྟར་རྣམ་གྲངས་འདིས་ནི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་ཐོབ་པ་དང་འགལ་བའི་ལམ** མི་རྟག་པ་བདེན་པར་གྲུབ་པར་འཛིན་པ་སོགས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། ལུང་དྲང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **ཇི་ལྟར་དེ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལ** ཞེས་སོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། དཔེ་དང་། དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.1.
དང་པོ་ནི། **འདི་ལྟ་སྟེ། དགེ་སློང་དག་དཔེར་ན་སོ་ཀའི་དུས་ལ་བབ་པ་ན** ཞེས་སོ། །རྒྱན་བཞག་ནས་ནོར་བུ་འཚོལ་བ་ལ་ཞུགས་པ་ནི། འཇིག་རྟེན་གྱི་འདུ་འཛི་ལས་ལོག་ནས། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་འཚོལ་བ་ལ་ཞུགས་པའི་དཔེའོ། །ཆུ་ནང་གི་གསེག་མ་དང་གྱོ་མོ་ལ་ནོར་བུའི་སྣམ་དུ་འཛིན་པ་ནི་མི་རྟག་པ་དང་། རགས་པའི་གང་ཟག་གི་བདག་བཀག་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་སུ་གོ་བའི་དཔེ་དང་། ཡིད་གཞུངས་པ། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་མཐར་ཐུག་པར་འཛིན་པའི་དཔེ་ཡིན་ལ། ཆུ་འགྲམ་དུ་བཀླས་པ་ན་ནོར་བུ་མ་ཡིན་ནོ་སྙམ་པ་ནི་ཕྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་ན་སྔར་གྱི་དེ་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་གོ་བའི་དཔེའོ། །ཇིང་བུའི་ཆུ་དེ་ཡང་ནོར་བུའི་འོད་དང་འདྲ་བར་སྣང་བ་ནི། རགས་པའི་གང་ཟག་གི་བདག་བཀག་པ་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་གནས་ལུགས་སུ་གོ་བའི་དཔེ་དང་། ཡིད་གཞུངས་པས་ནོར་བུ་རྙེད་པ་ནི། སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་གང་ཟག(159b)གི་དཔེར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2.
གཉིས་པ་ནི། **དགེ་སློང་དག་དེ་བཞིན་དུ** ཞེས་ཏེ། གཞན་རྣམས་གོ་བར་ཟད་ལ་མི་རྟག་པ་སོགས་**བསྒོམས་ཤིང་བསྒོམས་པ་ལ་མང་དུ་བྱས་ཤིང་། མང་དུ་བྱས་པ་དེ་དང་དེ་ཉིད་ལ་རྟག་པ་དང་། བདེ་བ་དང་། གཙང་བ་དང་། བདག་ཉིད་ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། ཞེས་རྒྱས་པར** ཞེས་གསུངས་ཏེ། འདིས་ནི་མི་རྟག་པ་སོགས་བཅུ་དྲུག་རྟོགས་པའི་ལམ་ཉན་ཐོས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་དང་རང་སངས་རྒྱས་ཀྱི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་པར་བྱེད་པའི་རྒྱུད་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་ལམ་དུ་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བཞི་བརྒྱ་པ་དང་། རིགས་པ་དྲུག་ཅུ་པའི་འགྲེལ་པ་རྣམས་སུ་གསུངས་པ་དེ་དང་དོན་འདྲ་ལ། འདིར་ནི་མཐར་ཐུག་ཐེག་པ་གཅིག་ཏུ་སྒྲུབ་པའི་ཚེད་དུ་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་བཞི་ཐོབ་པའི་རྒྱུད་སྨིན་བྱེད་ཀྱི་ལམ་དུ་གསལ་བར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། སྤྱིར་བསྟན་པ་དང་། སོ་སོར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་སེམས་རྣམ་པར་གཡེངས་པ་ནི**་ཞེས་ཏེ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་ཁོང་དུ་ཆུད་པ་ལས་ཉམས་པ་དག་ལ་བརྗོད་དོ།།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ནི། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པ་ཡིན་ཡང་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་དོན་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་ནས་ཉན་ཐོས་མདོ་སྡེ་པ་ཁ་ཅིག་གི་འདོད་པ་ལྟར་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་བ་**གང་དག**་འདོད་ཆགས་ལ་སོགས་པའི་ཉོན་མོངས་པ་བདེན་པར་**ཡོད་པའི་ཆོས་ཉིད**་གཉེན་པོ་སྒོམ་པའི་སྟོབས་ཀྱིས་**དུས་རྒྱུན་ཆད་ཅིང་ཞིག་པ་ཡོངས་སུ་མྱ་ངན་ལས་འདས་པའོ། །ཞེས་དངོས་པོ**་བདེན་གྲུབ་སྔར་ཡོད་གསར་དུ་**ཞིག་པའི་ཕྱིར**་གང་ཟག་གི་བདག་རགས་པས་སྟོང་པའི་**སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི**་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་**རྣམ་པར་ཐར་པའི་སྒོ་འདོད་པ་བཅས**་ཞེས་ཏེ། འདིས་ནི་མཛོད་རྩ་འགྲེལ་དང་། ཚད་མ་སྡེ་བདུན་ནས་བཤད་པའི་ཉན(160a)ཐོས་མདོ་སྡེ་པའི་ལྟ་བ་ཙམ་ལས་ཁོང་དུ་མ་ཆུད་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་ཁ་ཅིག་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །

**ཡང**་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སེམས་དཔའ་ཆེན་པོ་རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་སེམས་ཙམ་པ་**གང་དག**་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་**གང་ཞིག**་མཐར་ཐུག་སྤྱོད་པའི་རིགས་ཤེས་ཀྱིས་**རྟོགས་པར་བྱ་བ་དང་། བསྒོམ་པར་བྱ་བ་སྟོང་པ་ཉིད་ཅེས་བྱ་བ**་ཕྱི་རོལ་གྱི་དོན་གྱིས་བསྡུས་པའི་**གཟུགས་ལ་སོགས་པ་ལས་ཐ་དད་པ**་སྟེ་དེ་བཀག་པའི་གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་ཀྱིས་སྟོང་པའི་**དངོས་པོ**་སྟེ་ངོ་བོ་བདེན་པར་**ཡོད་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་སྟོང་པ་ཉིད**་བདེན་པར་གྲུབ་པ་ཉིད་དུ་**དམིགས་པས་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་བརྟེན་པའོ།** །འདིས་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་དོན་རྣམ་པར་རིགས་པ་ཙམ་ལས་མ་འདས་པ་ལེགས་པར་བཀག་པར་ཤེས་བྱའོ། །

ཁ་ཅིག །སྔ་མ་ཆད་ལྟ་ཁས་ལེན་པ་དང་། ཕྱི་མ་རྟག་ལྟ་ཁས་ལེན་པ་ལ་འདོད་པ་ནི། སྔ་ཕྱི་གཉི་ག་རྟག་ཆད་གཉིས་ཀའི་མཐར་ལྷུང་བར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.
བཞི་པ་ཁམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ངོས་བཟུང་བ་ལ་གཉིས། དྲི་བ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཚུལ་དུ་བརྗོད་པ**་ཉིད་ལ་སེམས་གཡེངས་པའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་གང་ཞེ་ན།**

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.
གཉིས་པ་ལན་ལ་གཉིས། རྩ་བ་དང་། སྟོང་པ་ཉིད་ངོས་བཟུང་ནས་སེམས་རྣམ་པར་གཡེངས་པའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.
དང་པོ་རྩ་བ་ལ་གཉིས། དོན་དངོས་དང་། སྦྱར་བྱེད་དགོད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.
དང་པོ་དོན་དངོས་ལ་གསུམ། གཞི་དངོས་པོའི་གནས་ལུགས་དང་། དེ་རྟོགས་པའི་ལྟ་བ་དང་། ལྟ་བ་བསྒོམས་པའི་འབྲས་བུའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.1.

དང་པོ་ནི། ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་**འདི་ལ**་སྣང་ཡོད་གསར་དུ་**བསལ**་བར་**བྱ**་བ་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་ཏུ་འཛིན་པའི་ཞེན་ཡུལ་(160b)དང་ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་**ཅི་ཡང་མེད**་དེ། བདག་འཛིན་གཉིས་ཀྱི་ཞེན་ཡུལ་དང་ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་པོ་ནས་ཡོད་མ་མྱོང་བའི་ཕྱིར་རོ། །འདིས་ནི་ཆོས་གང་ལ་བདེན་པར་ཞེན་ཡང་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ལས་ལོག་པའི་སྒྲོ་འདོགས་དང་དེའི་ཞེན་ཡུལ་དང་པོ་ནས་མ་གྲུབ་པར་བསྟན་ཏོ། །ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པར་འཛིན་པ་ཡང་ཆོས་ཀྱི་བདག་འཛིན་ཡིན་མོད་ཀྱི། དེ་ཉིད་ཟུར་དུ་བཤད་པ་ནི་དགོས་པ་དང་བཅས་པའོ། །

ཁམས་འདི་ལ་སྣང་མེད་གསར་དུ་བདག་མེད་པ་གཉིས་**བཞག་པར་བྱ་བ་ཅུང་ཟད་**ཀྱང་**མེད**་དེ། གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་གིས་དབེན་པ་འདིའི་རང་བཞིན་ཡིན་པའི་ཕྱིར། འདིས་ནི་བདག་མེད་པ་གཉིས་མེད་དོ་ཞེས་པ་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ལ་ལོག་པར་ཞུགས་པའི་སྐུར་འདེབས་དང་། དེའི་ཞེན་ཡུལ་བཀག་པ་གསར་དུ་བཞག་པར་བྱ་བ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་ཏོ། །དྲི་མ་བསལ་དུ་མེད་པ་དང་། གཉེན་པོ་སྐྱེ་དུ་མེད་པ་དགག་བྱ་ལ་ཁྱད་པར་མ་སྦྱར་བར་སྤྱིར་འཆད་པ་ནི་སྣང་གཉེན་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པའོ། །

ཡང་རྐང་པ་གཉིས་པ་དང་པོས་བཤད་པ་དེ་ཉིད་གྲུབ་པའི་དོན་དུ་སྦྱར་ཏེ། ཉོན་མོངས་བདེན་གྲུབ་སྣང་ཡོད་གསར་དུ་[666] མེད་པར་གྲུབ་པ་ན་ཉོན་མོངས་བདེན་སྟོང་སྣང་མེད་གསར་དུ་བཞག་ཏུ་མེད་པར་འགྲུབ་པའོ། །དེ་ནི་རང་ལྡོག་དངོས་བསྟན་གྱི་དབང་དུ་བྱས་པའི་བཤད་པ་ཡིན་གྱི། མཚན་གཞི་དང་བཅས་པའི་དབང་དུ་བྱས་ན་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་འདི་ལ། བདེན་གྲུབ་སྣང་ཡོད་གསར་དུ་བསལ་བར་བྱ་བ་ཅི་ཡང་མེད་པས་བདེན་སྟོང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གྲུབ་པ་ན་བདེན་སྟོང་ཧྲུན་པ་སྒྱུ་མ་ལྟ་བུ་སྣང་མེད་གསར་དུ་བཞག་པར་བྱ་བ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པར་གྲུབ་པས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་(161a)སྟོང་པའི་དོན་ལ་བྱ་བྱེད་ཐམས་ཅད་འཐད་པའི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་བདེན་པ་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །དོན་བསྡུས་ན་བདེན་འཛིན་གྱི་དམིགས་གཏད་བྱས་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པའི་བདེན་སྟོང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དང་། བྱ་བྱེད་ཀྱི་རྣམ་གཞག་ཐམས་ཅད་རང་ལུགས་ལ་ཁས་བླངས་པས་ཚོག་པའི་བདེན་གཉིས་ཟུང་དུ་འཇུག་པ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། ཡང་**དག**་པ་གང་ཟག་དང་ཕུང་པོ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་**ཉིད**་ལ་དེ་ལྟར་**ཡང་དག**་པར་**ལྟ**་བའི་རང་བཞིན་མེད་རྟོགས་ཀྱི་ཤེས་རབ་ནི། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་ལྟ་བ་ཡིན་ནོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.3.

གསུམ་པ་ནི། སྤྱོད་ཕྱོགས་ཐབས་ཀྱི་ཆ་རྒྱ་ཆེན་པོས་ཟིན་པར་བྱས་ཏེ། **ཡང་དག**་པའི་དོན་མངོན་སུམ་དུ་**མཐོང་ནས**་ཡང་དང་ཡང་དུ་གོམས་པར་བྱས་ན་**རྣམ་པར་གྲོལ**་བ་ཡང་དག་པར་རྟོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་གོ་འཕང་ཐོབ་པར་འགྱུར་རོ།

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། ཁམས་འདི་ལ་ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་སྣང་ཡོད་བསལ་བར་བྱ་བ་ཅི་ཡང་མེད་དེ། གཉེན་པོ་གོམས་པ་ལས་འབྲལ་དུ་རུང་ཞིང་**རྣམ**་པར་**དབྱེར**་ཡོད་པ་དང་**བཅས་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་གློ་བུར**་གྱི་དྲི་མ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་**དག་གིས་ཁམས་སྟོང་གི**་སྡེ་དང་པོ་ནས་སྟོང་པའི་ཕྱིར། འདིས་གཉེན་པོ་གོམས་པས་ཉོན་མོངས་འབྲལ་དུ་རུང་བ་དང་། ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་དང་པོ་ནས་ཡོད་མ་མྱོང་བའི་བདེན་པ་གཉི་གའི་གནས་ལུགས་བསྟན་ཏོ། །

[666] It seems to be missing the term *bsal bar* here in this sentence.

ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་སྤར་མེད་གསར་དུ་བཞག་པར་བྱ་བ་ཅི་ཡང་མེད་དེ། **རྣམ་པར་དབྱེར་མེད་པའི་མཚན་ཉིད་ཅན་བླ་ན་མེད་**པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཆོས**་སྟོབས་སོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་སྐྱེ་རུང་གི་དམིགས་པ་ཉོན་མོངས་རང་བཞིན་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་ཉིད་**ཀྱིས་སྟོང་པ་མིན**(161b)པར་དང་པོ་ནས་ཡོད་པའི་ཕྱིར་འདིས་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་སྟོབས་སོགས་སྐྱེ་བའི་རྒྱུ་བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱི་དམིགས་པ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་དང་པོ་ནས་ཡོད་པར་བསྟན་ཏོ། །དེ་དག་གིས་ནི་གཞི་ཀུན་རྫོབ་དང་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་གཉིས་དང་། ལམ་བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་དང་། འབྲས་བུ་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ནུས་པ་སོགས་བསྟན་པ་ཡིན་གྱི། བུམ་པ་བུམ་པས་སྟོང་པ་ལ་སོགས་པའི་ཀུན་རྫོབ་རང་སྟོང་དང་། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་བདེན་པར་གྲུབ་པའི་དོན་དམ་གཞན་སྟོང་བསྟན་པར་འདོད་པ་ནི། བཤད་པ་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པ་སྒྲོ་འདོགས་དང་སྐུར་འདེབས་ཀྱི་མཐར་ཐུག་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་བཤད་པ་དང་། དེ་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་སེམས་གཡེངས་པ་དང་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལ་མངོན་པར་དགའ་བའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་པ་དང་། ས་བཅུ་ལ་ཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་སྤྱོད་ཡུལ་དུ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གསུམ། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། དོན་བསྡུ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.1.

དང་པོ་ནི། **འདིས་ཅི་བསྟན་ཅེ་ན། གང་གི་ཕྱིར་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དག་པ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཁམས་འདི་ལ**་སྤར་ཡོད་གསར་དུ་**བསལ་བར་བྱ་བ་ཀུན་ནས་ཉོན་མོངས་པ**་གང་ཟག་དང་ཆོས་ཀྱི་བདག་ཏུ་འཛིན་པའི་**རྒྱུ་མཚན**་ཏེ་དམིགས་པ་བདག་གཉིས་**འགའ་ཡང་མེད་དེ། གློ་བུར་བའི་དྲི་མ**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་**དང་བྲལ་བ་ནི་ཁམས་འདིའི་རང་བཞིན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །འདིས་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་དང་། རང་གི་མཚན་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པ་སྟོང་པ་དང་། རང་གི་ངོ་བོ་ཉིད་ཀྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་དོན་དམ་པའི་(162a)བདེན་པར་བསྟན་པ་ན། བདེན་པ་གཉིས་ཀྱི་རྣམ་གཞག་མགོན་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་བཞེད་པ་དང་དོན་གཅིག་ཏུ་བསྟན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཁམས་**འདི་ལ་རྣམ་པར་བྱང་བའི་རྒྱུ་མཚན**་བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱི་དམིགས་པ་བདག་མེད་གཉིས་སྤར་མེད་གསར་དུ་**བཞག་པར་བྱ་བ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་ཏེ།** གཉེན་པོ་སོགས་སུ་གང་གིས་ཀྱང་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པའི་ཆོས་དག་པའི་ཆོས་ཉིད**་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ཉིད་**ནི་ཁམས་འདིའི་རང་བཞིན་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། ཤེས་བྱེད་ཀྱི་དོན་ལུང་དང་སྦྱར་བ་དང་། ལམ་བདེན་གྱི་རྟོགས་ཚུལ་ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.1.

དང་པོ་ནི་**དེས་ན**་མདོ་ལས། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ནི**་གཉེན་པོའི་སྟོབས་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་པ་རྣམས་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལས་**རྣམ་པར་དབྱེ་བ་ཡོད་པ**་འབྲལ་བར་ངེས་པས་**འབྲལ་ཤེས་པ་ཉོན་མོངས་པའི་སྦུབས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ནི**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་**སྟོང་པ་ཡིན་ལ་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པ**་དང་**བྲལ་མི་ཤེས་པ་ཐམས་ཀྱིས་མི་ཁྱབ་པའི་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་གང་གཱའི་ཀླུང་གི་བྱེ་མ་ལས་འདས་པ**འི་རང་བཞིན་གྱིས་**ནི་མི་སྟོང་ངོ་**། །ཞེས་གསུངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.2.

གཉིས་པ་ནི། **དེ་ལྟར་ན་**རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་ཆོས་**གང་ཞིག་གང་ན་མེད་པ་དེ་ནི་དེས་སྟོང་ངོ་ཞེས**་བདག་མེད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་པའི་ཤེས་རབ་ཀྱིས་**ཡང་དག་པར་རྗེས་སུ་མཐོང་ལ། གང་ཞིག་དེ་ལ་ལྷག་མར་གྱུར་པ**་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་**དེ་ནི་དེ་ལ་རྟག་པར་ཡོད་དོ་ཞེས།** རྗེས་ཀྱི་སྐབས་སུ་**ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་དུ་ཤེས་སོ།** །ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.3.

གསུམ་པ་ནི། **ཚོགས་སུ་བཅད་པ**་ཞེས་ཏེ། བདེན་པར་སྒྲོ་(162b)འདོགས་པ་དང་ཀུན་རྫོབ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པའི་སྐུར་འདེབས་གཉིས་ཀ་དང་བྲལ་བའི་སྟོང་པ་ཉིད་བསྟན་ཏོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྟོང་པ་ཉིད་ལ་སེམས་གཡེངས་པ་སོགས་ཀྱི་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་དང་། དེ་དག་གི་འཐད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.

དང་པོ་ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.1.

དང་པོ་ནི། **དེ་ལ་གང་དག་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཚུལ་འདི་ལས**་སྒྲོ་སྐུར་གྱི་མཐར་ལྷུང་བས་**སེམས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་རྣམ་པར་གཡེངས**་ཤིང་། དེ་ཉིད་བཤད་པ་ནི་**རྣམ་པར་འཁྱོལ**་ཞེས་སོ། །**དོན་དམ་པ་སྟོང་པ་ཉིད་ཀྱི་ཡེ་ཤེས་མེད་པར་དབྱིངས་རྟོགས་མི་ནུས་པར**་བསྟན་པས་ཀྱང་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་དོན་དམ་བདེན་པར་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། **འདི་ལ་དགོངས་ནས་གསུངས་པ་ནི**་ཞེས་ཏེ། འདིས་**དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་ཡེ་ཤེས**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཡེ་ཤེས་སུ་བསྟན་པ་ནི། རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པ་ལ་དགོངས་སོ། །ཉན་རང་གི་སྤྱོད་ཡུལ་མ་ཡིན་པ་ནི། སྔར་བཤད་པ་ལྟར་དང་། རང་སྟོབས་ཀྱིས་རྟོགས་མི་ནུས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.2.

གཉིས་པ་ལ་གསུམ་གྱི་དང་པོ། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཆོས་ཀྱི་སྐུའི་སྙིང་པོར་བསྟན་པས་འཇིག་ཚོགས་ལ་ལྟ་བར་ལྷུང་བའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་པ་ནི། **དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི**་ཞེས་ཏེ། **ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས**་རྟོགས་པའི་ཡེ་ཤེས་**ནི**་མཐར་འཛིན་གྱི་**ལྟ་བའི་གཉེན་པོ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །

གཉིས་པ་འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་སྙིང་པོར་བསྟན་པས་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ལ་དགའ་བའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་པ་ནི། **ཇི་ལྟར་ཆོས་ཀྱི་སྐུ**་ཞེས་ཏེ་དེ་ནི་**མི་རྟག་པར**་བདེན་པར་ཞེན་པ་**ལ་སོགས་པ་འཇིག་རྟེན་པའི་ཆོས་ཀྱི་གཉེན་པོར་བསྟན་པའི་ཕྱིར་རོ།** །

གསུམ་(163a)པ་ཡོངས་སུ་དག་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྙིང་པོར་བསྟན་པས་སྟོང་པ་ཉིད་ལ་སེམས་གཡེངས་པའི་ཡུལ་མ་ཡིན་པར་བསྟན་པ་ནི། **ཇི་ལྟར་ཡོངས་སུ་དག་པའི**་ཞེས་

ཏོ། །ཁམས་**རང་བཞིན་རྣམ་དག་**ནི། སྒྲོ་སྐུར་གྱི་མཐའ་དང་བྲལ་བའི་སྟོང་པ་ཉིད་ཡིན་པའི་ཕྱིར་དང་། **ཡོན་ཏན་གྱི་ཆོས་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་མེད་པ་**ནི་སྐུར་འདེབས་ཀྱི་དམིགས་པས་སྟོང་པའི། །**བློ་བུར་གྱི་དྲི་མས་སྟོང་པ་**ནི་སྒྲོ་འདོགས་ཀྱི་དམིགས་པས་སྟོང་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.
གཉིས་པ་[667]ལ་གཉིས། དངོས་ཀྱི་དོན་དང་། ལུང་དང་སྦྱར་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.1.
དང་པོ་ནི་**དེ་ལ་ཚུལ་གཅིག་གིས་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་དང་ཐ་མི་དད་པའི་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་སྒོ་ནི་**ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་ཡིན་ལ། དེ་མངོན་སུམ་དུ་**རྟོགས་**པ་མཐར་ཕྱུག་པ་ན་ཐེག་པ་གསུམ་གྱི་ཚུལ་ལུགས་མི་འདྲ་བ་གསུམ་སོ་སོ་ཐ་དད་པར་མཐར་ཕྱུག་པ་མེད་པའོ། །**འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་ཆོས་ཀྱི་སྐུ་རང་བཞིན་གྱིས་ཡོངས་སུ་དག་པ་**དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ནི་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་ཆེད་དུ་བྱ་བའི་གདུལ་བྱ་དེས་ཚོགས་སྦྱོར་གྱི་སྐབས་སུ་དོན་སྤྱིའི་ཚུལ་གྱིས་རྟོགས་ནས། དེ་ལ་མངོན་སུམ་དུ། **ལྟ་བ་གང་ཡིན་པ་འདི་ནི་འདིར་གང་གིས་ས་བཅུ་ལ་གནས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་**རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཚུལ་གྱིས་མཐོང་བ་མ་ཡིན་པར་མཉམ་རྗེས་རེས་འཇོག་བྱེད་པའི་མཉམ་གཞག་ཏུ་དུས་**ཉུང་ཟད་མཐོང་ངོ་ཞེས་གསུངས་པས་ཡང་དག་པ་ཇི་ལྟ་བ་བཞིན་གྱི་ཡེ་ཤེས་ཀྱིས་མཐོང་བར་འདོད་དོ།** །

3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.2.
གཉིས་པ་ནི། **དེ་སྐད་དུ་**ནི། **སྤྲིན་**གྱི་**མཐོང་**བྱེད་པའི་ནམ་**མཁའ་ལ་ཉི་མ་བཞིན་འདིར་ཁྱོད་**དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་མཉམ་གཞག་ཙམ་དུ་མཐོང་བས་**ཕྱོགས་**(163b) **གཅིག་**པའི་**བློ་གྲོས་ཅན་**ཡིན་གྱི་བློ་གྲོས་ཀྱི་**མིག་**རྣམ་པར་**དག་**པ་དང་ལྡན་པའི་ས་ཆེན་པོ་ལ་བཞུགས་པའི་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**འཕགས་**པ་**རྣམས་**ཀྱིས་ཀྱང་དུས་ཐམས་ཅད་དུ་**མཐོང་བ་མ་ལགས་**ལ། **བཅོམ་ལྡན་འདས་ཁྱོད་ཆོས་སྐུ་གང་དག་ལ་བློ་གྲོས་མཐའ་ཡས་པར་**འཇུག་པ་**ཤེས་བྱ་མཐའ་མེད་**ནམ་**མཁའ་**མཐར་ཕྱུག་པའི་བར་གྱི་**དབྱིངས་**དེ་བཞིན་ཉིད་ལ་རྟག་ཏུ་མཉམ་པར་བཞག་པའི་ཚུལ་གྱིས་**ཁྱབ་པ་དེ་དག་གིས་**དུས་**ཀུན་ཏུ་མཐོང་**ངོ། །ཞེས་གསུངས་སོ། །བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་འཕགས་པ་རྣམས་ཀྱིས་མཉམ་རྗེས་རེས་འཇོག་ཏུ་མཐོང་བས་དུས་ཉུང་ཟད་མཐོང་བའི་དོན་ཡིན་གྱི། ཆོས་ཉིད་མངོན་སུམ་དུ་རྟོགས་ཚུལ་མཐོང་རྒྱ་ཆེ་ཆུང་ལ་འདོད་པ་ནི། །རྣམ་གཞག་མ་ཆགས་པའི་གཏམ་དུ་ཤེས་པ་བྱའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.
གསུམ་པ་སེམས་ཅན་ལ་ཁམས་ཡོད་པར་བཤད་པའི་དགོས་པ་བསྟན་པ་ལ་རྩོད་པའི་སྐབས་ཉེ་བར་དགོད་པ་དང་། དགོས་པ་མེད་པའི་རྩོད་སྤོང་དང་བཅས་པར་བསྡུས་ནས་དང་པོ་ནི། དེ་ལ་ཚུལ་གཅིག་པའི་ཆོས་ཀྱི་དབྱིངས་དང་ཞེས་སོགས་ཤེས་བྱེད་ཀྱི་ཚིགས་བཅད་དང་བཅས་པ་ལྟར་བཤད་ན་ཡང་ཤིན་ཏུ་རུང་མོད་ཀྱི། སྔར་ལྟར་བཤད་པ་ལ་ཡང་འགལ་བ་མེད་པར་སེམས་སོ། །འདི་ལ་གསུམ། རྩོད་པ་དང་བསྡུས་དོན་གྱིས་མཚམས་སྦྱར་བ་དང་། རྩོད་ལན་མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་པར་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.
དང་པོ་རྩོད་པ་དང་བསྡུས་དོན་གྱིས་མཚམས་སྦྱར་བ་ལ་གཉིས། རྩོད་པ་དང་། བསྡུས་དོན་ནོ། །

[667] Misnumbered (K, Zh).

3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.1.

དང་པོ་ནི། **སྨྲས་པ། གལ་ཏེ་དེ་ལྟར་ཆགས་པ་མེད་པའི་མཐར་ཕྱིན་པའི་**དགའ་བ་**ས་ལ་གནས་པ་**བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་**འཕགས་པའི་མཆོག་རྣམས་ཀྱི་**ཡང་དུས་**ཐམས་ཅད་དུ་ཡུལ་མ་ཡིན་ན། ཁམས་འདི་ལྟ་བར་དཀའ་ཞིང་རྟོགས་པར་དཀའ་བར་འགྱུར་བ།** (164a)**ཤིན་ཏུ་རྟོགས་པར་དཀའ་བ་དེས་ན་བྱིས་པ་སོ་སོ་སྐྱེ་བོ་ལས་བརྩམས་ཏེ་བསྟན་པ་འདིས་ཅི་ཞིག་བྱ་སྙམ།** བསྟན་ཀྱང་རྟོགས་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་དགོས་པ་མེད་དོ། །**ཞེ་ན།** རྩ་བའི་དངོས་བསྟན་ལ་དགོས་པ་མེད་པའི་རྩོད་པ་དང་། འགལ་བའི་རྩོད་པ་གཉི་ག་བྱུང་ཡང་། འགལ་བར་རྩོད་པ་ཆེས་ཤིན་ཏུ་གསལ་ཞིང་། དགོས་པ་མེད་པའི་རྩོད་པ་སྤོང་བའི་ལན་གསལ་བར་བྱུང་ཡང་། རྩོད་པ་ཅུང་ཟད་མི་གསལ་བར་འགྲེལ་པར་ཁ་བསྐངས་ནས་གསུངས་པ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.2.

གཉིས་པ་ནི། ཁམས་**བསྟན་པའི་དགོས་པ་བསྟུས་པའི་**ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.

གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྤྱི་དོན་དང་། ཡན་ལག་གི་དོན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.

དང་པོ་སྤྱི་དོན་ལ་གསུམ། མི་འཐད་པའི་ཕྱོགས་སྔར་དུ་བྱུང་བ་དང་། འཐད་པའི་ཕྱོགས་ལེགས་པར་བཞག་པ་དང་། དེ་ལ་རྩོད་པ་སྤངས་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.

དང་པོ་གསུམ། ཁམས་རྟག་དངོས་གསུངས་པའི་དགོས་པ་སྟོན་པའི་གཞུང་དུ་འཆད་པ་རྣར་མི་འོང་བའི་ཚིག་ཡིན་པ་དང་། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དྲང་དོན་དུ་གསུངས་པའི་རྒྱུ་མཚན་སྟོན་པར་འཆད་པ་འབྲེལ་པ་མེད་པ་དང་། འཁོར་ལོ་བར་པ་དྲང་དོན་དུ་སྒྲུབ་པའི་རྣམ་རིག་པའི་ལུགས་སུ་འཆད་པ་དགོངས་པ་མ་ཡིན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.1.

དང་པོ་ནི། ཁ་ཅིག་ན་རེ། འཁོར་ལོ་བར་པར་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྤྲིན་དང་རྨི་ལམ་དང་སྒྱུ་མ་བཞིན་དུ་གསུངས་ནས་འཁོར་ལོ་ཐ་མ་འདིར་བདེ་བར་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྟག་དངོས་ཡོད་དོ། །ཞེས་གསུངས་པ་སྔ་མ་དང་འགལ་ཞིང་། དེ་ལྟར་གསུངས་པ་ལ་དགོས་པ་ཡང་མེད་དོ། །ཞེས་པ་རྩོད་པའི་དོན་དུ་བྱས་ནས། ལན་ནི། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོར་གསུངས་པས་ནི་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་གི་ངོ་བོས་སྟོང་པ་དང་། (164b)བེམ་སྟོང་དང་། ཆད་སྟོང་དང་། ཉི་ཚེའི་སྟོང་པ་ཡིན་ལ། རང་སྟོང་གི་དོན་ཡང་བུམ་པ་བུམ་པས་སྟོང་པའོ། །འཁོར་ལོ་ཐ་མར་གསུངས་པ་ནི། སྟོབས་སོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་བརྒྱན་པའི་བདེ་བར་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་རྟག་དངོས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་དེ་ཡིན་ལ། དེ་ནི་གཞན་སྟོང་ཟབ་མོ་དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཀུན་རྫོབ་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྟོང་པ་དེ་ཉིད་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པར་གསུངས་པའི་དགོས་པ་སྟོན་པ་དང་། ཡང་དག་མཐའ་ནི་འདུས་བྱས་ཀྱིས། ཞེས་པས་འགལ་བའི་རྩོད་པ་སྤངས་པ་ཡིན་ལ། དེ་ཡང་དོན་དམ་བདེན་པ་དེ་ཀུན་རྫོབ་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྟོང་པ་བསྟན་པ་ཡིན་ནོ། །ཞེས་ཟེར་ཏོ། །

དེ་ནི་ཤིན་ཏུ་འབྲེལ་པ་མེད་པ་ཡིན་ཏེ། རྟག་དངོས་རང་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་གོ་བས། སངས་རྒྱས་ཐོབ་འདོད་སྐྱེ་བ་སོགས་ལ་ཅུང་ཟད་ཀྱང་མི་ཕན་པའི་ཕྱིར་དང་། ཁྱེད་ལྟར་ན་དོན་དམ་པའི་སེམས་ཅན་དེ་ནི་རྟག་དངོས་ཡིན་པས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་འདོད་སྐྱེ་བ་མི་སྲིད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཐོག་མ་མེད་པ་ནས་སངས་རྒྱས་ཟིན་པས་སླར་ཡང་སངས་

ཀྱུས་བསྒྲུབ་མི་དགོས་པའི་ཕྱིར་རོ། ། ཀུན་རྫོབ་པའི་སེམས་ཅན་དེ་ནི་ཁོ་རང་ཁོ་རང་གིས་སྟོང་པས་མོ་གཤམ་གྱི་བུ་བཞིན་དུ་ཤེས་བྱ་ལ་མི་སྲིད་པར་འགྱུར་བའི་ཕྱིར། སེམས་ཅན་སུ་ཞིག་སེམས་ཞུམ་པ་དེ་སྙིང་པོ་རྟག་དངོས་ཡོད་པར་བསྟན་པས་སེམས་གཟེངས་བསྟོད་པར་བྱེད། རྟག་ཆད་ཀྱི་ལྟ་བའི་མཐར་ལྷུང་བ་འདི་ལས་ཕ་རོལ་ཏུ་ཆོས་འདི་ལས་ཕྱི་རོལ་ཏུ་གྱུར་པ་སུ་ལ་ཡང་མེད་དོ། །གཞན་ཡང་ཁྱེད་ཉོན་ཅིག །ཡང་དག་པའི་མཐའ་ལས་དང་ཉོན་མོངས་པ་དང་རྣམ་སྨིན་གྱི་ཕུང་པོས་བསྡུས་པའི་སྡུག་ཀུན་གྱིས་སྟོང་པར་བསྟན་གྱི། ཀུན་རྫོབ་པའི་ལམ(165a)བདེན་གྱིས་སྟོང་པར་བསྟན་འདུག་མི་འདུག །ད་དུང་ཟློས་པ་མིན་ན་མིག་ཕྱིས་ལ་ལེགས་པར་ལྟོས་ཤིག །ལུགས་འདི་རྒྱས་པར་དགག་པར་བྱ་བ་ཡིན་ན་ཡང་། ལོག་རྟོག་ཤིན་ཏུ་རགས་པའི་གནས་སུ་སྣང་བས་དེ་ཙམ་གྱིས་ཀྱང་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཏུ་རྟོགས་པར་འགྱུར་བས་མ་སྤྲོས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.2.

གཉིས་པ་ནི། ཁ་ཅིག །རང་སྟོང་གི་དོན་ཐུ་མཐུན་པར་འཆད་པ་ནི། ཆོས་གང་ལ་ཡང་འདི་ཡིན་འདི་མིན་གྱི་ངོས་བཟུང་བྱས་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མེད་པས་འདི་ནི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་ཡིན་ལ་འདི་ནི་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པའོ་ཞེས་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་ཙུང་ཟད་ཀྱང་མི་ནུས་པས་བླང་དོར་གྱི་གནས་གཏན་ལ་འབེབས་པ་ལ་དང་བས་ཅི་ཞིག་བྱ། རྟེན་འབྲེལ་གྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་ལུགས་ལ་ཚད་མས་གྲུབ་པས་རྣམ་གཞག་ཙུང་ཟད་ཀྱང་བྱས་མེད་པར་འཁྲུལ་པའི་ངོ་འབའ་ཞིག་ལ་ལྟོས་ནས་འགོག་པ་ནི་ཤིན་ཏུ་འགལ་ཏེ། ཀུན་རྫོབ་པའི་ཆོས་རྣམས་གང་གི་ངོར་བཞག་པའི་བལྟོས་ས་འཁྲུལ་པ་ཉིད་ཀྱང་རང་ལུགས་ལ་ཚད་མས་མ་གྲུབ་པའི་ཕྱིར། དོན་དམ་པའི་བདེན་པ་ཡོད་མིན་མེད་མིན་དུ་འདོད་པ་ཡང་དོན་དམ་ལ་སྐུར་བ་འདེབས་པ་ཡིན་པས། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དྲང་བའི་དོན་ཡིན་ལ། མདོ་གཞན་ངེས་པའི་དོན་ནོ་ཞེས་པའི་ཁྱད་པར་ཙུང་ཟད་ཀྱང་དབྱེ་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོའི་དོན་ལུགས་ཐུ་མས་འདོད་པ་ལྟར་ཁས་བླངས་ནས་དེ་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མ་ཡིན་པའི་དྲང་དོན་དུ་འཆད་པ་ནི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོས་ཇི་ལྟར་བསྟན་པ་དང་། བསྟན་བཅོས་འདིར་རྗེ་བཙུན་གྱིས་ཇི་ལྟར་བཀྲལ་བའི་ཚུལ་ལེགས་པར་མ་རྟོགས་པའོ། །

ལོ་ན་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་ལས། མི་དབུལ་པོ(165b)ཁྱིམ་གྱི་བང་གཞོ་དེ་ནི་དབུལ་བའི་སེམས་ཀྱིས་རྗེས་སུ་སེམས་ཤིང་དེ་ཉིད་ཀྱི་སྟེང་ན་རྣམ་པར་རྒྱུ་ཡང་། སའི་འོག་ན་གཏེར་ཆེན་པོ་ཡོད་པ་དེ་མ་ཐོས་མི་ཤེས་མ་མཐོང་ངོ་། །རིགས་ཀྱི་བུ་དག་དེ་བཞིན་དུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མངོན་པར་ཞེན་པའི་ཡིད་ལ་བྱེད་པ་ཁྱིམ་པ་ལྟ་བུར་གྱུར་པའི་འོག་ན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་སྟོབས་དང་། མི་འཇིགས་པ་དང་། མ་འདྲེས་པ་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱི་མཛོད་ཀྱི་གཏེར་ཆེན་པོ་ཡོད་ཀྱང་སེམས་ཅན་དེ་དག་གཟུགས་དང་། སྒྲ་དང་དྲི་དང་རོ་དང་རེག་པ་ལ་ཆགས་པས་སྡུག་བསྔལ་བས་འཁོར་བ་ན་འཁོར་ཏེ། ཆོས་ཀྱི་གཏེར་ཆེན་པོ་དེ་མ་ཐོས་པས་ཐོབ་པར་མ་གྱུར་ཅིང་ཡོངས་སུ་སྦྱོང་བའི་ཕྱིར་བརྩོན་པར་ཡང་མི་བྱེད་དོ། །ཞེས་གསུངས་པ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞེ་ན།

མདོ་དེའི་དོན་ནི། དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་སངས་རྒྱས་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པར་བསྟན་པ་མ་ཡིན་གྱི། །སྒྲས་ཟིན་ཉིད་ལ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་སྟོབས་སོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་འབྱུང་བའི་གཏེར་དུ་གསུངས་ཀྱི། སྟོབས་སོགས་ཀྱི་ཡོན་ཏན་ཉིད་དུ་མ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་དང་། མདོ་དེའི་གོང་དུ་སེམས་ཅན་ཉོན་མོངས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་ཉོན་མོངས་པ་ཅན་དུ་གྱུར་པའི་ནང་ན། དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཉིད་མི་གཡོ་ཞིང་སྲིད་པའི་འགྲོ་བ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་མ་གོས་པ་དག་མཐོང་ནས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པ་དེ་དག་ནི་ང་དང་འདྲའོ། །ཞེས་སྨྲོས། །ཞེས་གསུངས་པས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་ཆོས་ཉིད་དང་ཁྱད་པར་མེད་པར་དྲི་མ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་སེམས་ཅན་ལ་ཡོད་པ་ལ་དགོངས་ནས་ང་དང་འདྲ་བར་གསུངས་སོ་ཞེས་བསྟན་བཅོས་འདིར་ཇི་ལྟར་བཀྲལ་བ་ལྟར་མདོ(166a)དེ་ཉིད་དུ་གསུངས་ཀྱི། མདོ་དེ་ལས་སེམས་ཅན་ལ་སངས་རྒྱས་ཡོད་པར་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པར་མ་བསྒྲུབས་ཀྱི། དེའི་དགོངས་པ་བཤད་ནས་གསལ་བར་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཚིག་དོན་མདོ་ནས་གསུངས་པ་ལྟར་འཆད་མི་རིགས་ན། མདོ་དེ་ཉིད་དུ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་མཐོང་ངོ་། །ཞེས་ཀྱང་གསུངས་པས། སེམས་ཅན་ཉིད་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོར་ཁས་བླང་བར་གྱིས་ཤིག །མདོ་དེ་ཉིད་དུ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་སངས་རྒྱས་ཡོད་པར་གསུངས་པ་དག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་ཡོད་

པ་ལ་གོ་དོགས་ནས། ཆོས་ཉིད་ཡོད་པ་ལ་གསལ་བར་གསུངས་ཀྱི། དགག་པ་གཉིས་ལྡན་གྱི་ཆོས་སྐུ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ལ་ཡོད་པ་རང་ལུགས་ལྟར་བཅོས་ནས་མ་གསུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །དེས་ན་རྣམ་དབྱེད་དང་ལྡན་པ་རྣམས་ཀྱིས་ཞིབ་ཏུ་དཔྱད་པ་ལས་ཤེས་པར་བྱའོ། །བདེན་འཛིན་ཤེས་སྒྲིབ་ཏུ་བྱེད་པའི་དབུ་མ་པ་ཁ་ཅིག་གི་བཞེད་པ་ལྟར་བཤད་ན་ཡང་། སྤྲིན་ལ་སོགས་པ་བཞིན་དུ་གསུངས་པའི་དོན་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་སྡུག་ཀུན་ཙམ་གྱིས་སྟོང་པར་གསུངས་པ་འགྲིག་པར་དཀའོ། །དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དྲང་དོན་དུ་བསྒྲུབ་པ་ཡང་བསྟན་བཅོས་འདིས་བཀྲལ་བ་དང་མི་འགྲིག་པས་ངེས་པའི་དོན་དུ་ཁས་བླང་བར་བྱའོ། །ཚིག་དོན་བཤད་པས་སྒྲ་ཇི་བཞིན་པ་མ་ཡིན་པའི་དྲང་དོན་དུ་ཁས་ལེན་དགོས་ན། ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མདོ་ལས། གཟུགས་མེད། སྒྲ་མེད། ཅེས་སོགས་གསུངས་པ་ཡང་སྒྲ་ཇི་བཞིན་དུ་བཟུང་དུ་མི་རུང་བར་དགོངས་པ་ཅན་དུ་ཁས་ལེན་དགོས་པར་འགྱུར་ཏེ་ཀུན་ནས་མཚུངས་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.3.

གསུམ(166b)པ་ནི། རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་རྣམས་ཀྱི་བཞེད་པ་རང་ལུགས་ལ་ཁས་བླངས་ནས་རྩོད་སྤངས་འཆད་པ་ཡང་བསྟན་བཅོས་འདིའི་དོན་མ་ཡིན་ཏེ། རྣལ་འབྱོར་སྤྱོད་པ་བ་རྣམས་ཀྱིས་ནི་དགོངས་གཞི་དང་། དགོས་པ་དང་། སྒྲ་ཟིན་ལ་གནོད་བྱེད་བསྟན་པའི་སྒོ་ནས་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་དྲང་དོན་དུ་བསྒྲུབས་ཤིང་། མདོ་སྡེ་དགོངས་འགྲེལ་ངེས་དོན་དུ་མཛད་ལ། བསྟན་བཅོས་འདིར་ནི་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ངེས་པའི་དོན་དུ་མཛད་པའི་ཕྱིར་དང་། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་ལས་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པར་གསུངས་པའི་དོན་དྲི་མས་སྟོང་པ་ལ་བྱེད་ན་སྡུག་ཀུན་གྱིས་སྟོང་པར་བཤད་པ་ཙམ་གྱིས་མི་ཚོག་གི །གཟུང་འཛིན་རྫས་ཐ་དད་དུ་ཞེན་པའི་ཆོས་ཀྱི་བདག་འཛིན་དུ་འདོད་པ་དེས། སྟོང་པར་ཡང་བསྟན་དགོས་ན་དེ་ལྟར་ཡང་མ་བསྟན་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.2.

གཉིས་པ་ནི། བཀའ་བར་པ་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོར་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྤྲིན་དང་རྨི་ལམ་དང་སྒྱུ་མ་བཞིན་དུ་གློ་བུར་བར་གསུངས་པ་དང་། འཁོར་ལོ་ཐ་མ་དེས་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོར་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་འགྱུར་མེད་ཀྱི་རྟག་པ་ཡིན་པར་གསུངས་པ་འགལ་ལོ། །ཞེས་འགལ་བར་རྩོད་པ་དང་། ཁམས་ཤིན་ཏུ་རྟོགས་པར་དཀའ་བས་བྱིས་པ་སོ་སོའི་སྐྱེ་བོ་ལ་བསྟན་པ་ལ་དགོས་པ་མེད་པའི་རྩོད་པ་གཉིས་སྤོང་བ་ལ། དགོས་པ་ཡོད་པར་སྟོན་པ་ནི། ཉེས་པ་ལྔ་སྤང་བའི་ཆེད་དུ་གསུངས་པ་དེ་ཡིན་ལ། འགལ་བར་རྩོད་པའི་ལན་ནི། ཉོན་མོངས་ཀྱིས་བསྡུས་པའི་བདེན་འཛིན་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པའི་གློ་བུར་བར་བསྒྲུབ་པ་ཉིད་ཀྱིས་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་སྟོང་སྤྲོས་བྲལ་དུ་འདས་པ་མེད་པར་གྲུབ་པའི་ཕྱིར་འཁོར་ལོ་བར་བ་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོ་དང་། འཁོར་ལོ་ཐ་མ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་(167a)པོའི་མདོ་གཉིས་ངེས་པའི་དོན་དུ་ཁྱད་པར་མེད་པར་བསྒྲུབ་པ་ཡིན་ཏེ་ཚིག་དོན་གྱི་སྐབས་སུ་འཆད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.3.

གསུམ་པ་ནི། བདེན་འཛིན་ཉོན་སྒྲིབ་ཏུ་འདོད་ན་འཁོར་གསུམ་དུ་བདེན་པར་རྟོག་པ་ཤེས་སྒྲིབ་ཏུ་འདོག་ནས་བཤད་པ་ཇི་ལྟར་ཡིན་ཞེ་ན། དེ་ནི་འཁོར་བ་གསུམ་དུ་བདེན་པར་ཞེན་པའི་བག་ཆགས་ལ་ཤེས་སྒྲིབ་ཏུ་བྱས་པ་ཡིན་གྱི། །བདེན་འཛིན་ཉིད་ལ་བྱེད་པའི་དོན་མིན་ནོ། །བདེན་འཛིན་དུ་བྱས་ཀྱང་འགལ་བ་མེད་དོ། རེ་ཤིག་བདག་མེད་ཕྲ་མོ་བསྟན་དུ་མི་རུང་བའི་གདུལ་བྱ་ལ་བསྒྲོས་པའི་སྐབས་གཉེན་གྱི་རྣམ་གཞག་སྟོན་པར་བཤད་པ་ལ་འགལ་བ་མེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.

གཉིས་པ་ཡན་ལག་གི་དོན་ལ་གཉིས། རྩོད་པ་དང་། ལན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.1.

དང་པོ་ནི། ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་བར་པ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པའི་མདོ་སྡེ་སྟོང་ཕྲག་བརྒྱ་པ་དང་བརྒྱད་སྟོང་པ་ལ་སོགས་པ་མདོ་**དེ་དང་དེར་ཤེས་བྱ་ཐམས་ཅད་སྤྲིན**

**དང་མི་ལམ་**དང་**སྒྱུ་**མ་**བཞིན་**དུ་**རྣམ་**པ་**ཀུན་**ཏུ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་**སྟོང་པའོ་ཞེས་**གློ་བུར་བ་ལྟར་**གསུངས་ནས་ཡང་**ཆོས་ཀྱི་འཁོར་ལོ་ཐ་མ་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་མདོ་དང་དཔལ་ཕྲེང་གི་མདོ་ལ་སོགས་པ་**འདིར་རྒྱལ་བ་སེམས་ཅན་ལ**་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་ཞུགས་པའི་**སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྙིང་པོ་ཡོད་ཅེས་ཅི་སྙེ་གསུང**་སྙེ་གློ་བུར་བ་ཡིན་པ་དང་རང་བཞིན་ལ་ཞུགས་པའི་གཉིས་འགལ་བའི་ཕྱིར་ཅེས་འགལ་བར་རྩོད་པ་དང༌། ཡང་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་སྙིང་པོ་ཡོད་ཅེས་ཅི་སྙེ་གསུང་སྙེ་གསུངས་པ་ལ་དགོས་པ་མེད་དེ། བྱིས་པ་རྣམས་ལ་གསུང་དགོས་ན་དེ་དག་ལ་བསྟན་ཡང་རྟོགས་མི་ནུས་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་འགལ་བར་རྩོད་པ་དང་། དགོས་པ་མེད་པའི་རྩོད་པ་གཉི་ག་ཞུགས་ཤིང་ལན་གྱི་སྐབས་སུ་ཡང་གཉི་ག་འབྱུང་ངོ། །

མཚམས་སྦྱར་དུ་ཚིགས་སུ་བཅད་པ་**གཅིག་གིས་ནི་དྲིས་ལ། གཉིས་པས་ནི་ལན་བསྟན་པའོ།** །ཞེས་གསུངས(167b)པས་ཚིགས་བཅད་གཉིས་པས་དགོས་པ་ཡོད་པའི་ལན་གསུངས་ཀྱང་མི་འགལ་བའི་ལན་མ་གསུངས་པས་སོ། །ཞེ་ན་སྐྱོན་མེད་དེ། ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་ཡོད་པར་གསུངས་པའི་དགོས་པ་བཤད་པ་ཉིད་འགལ་བ་སྤོང་བའི་ལན་དུ་ཡང་འགྱུར་ཏེ། འོག་ནས་འགལ་སྤོང་གི་ལན་གསལ་བར་གསུངས་པ་ཚིགས་བཅད་འདི་འི་དོན་བསྡུས་པར་གསུངས་པའི་ཕྱིར།

3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.2.

གཉིས་པ་ནི། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་རུང་གི་གཞི་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་ཡོད་པར་གསུངས་པ་ལ་དགོས་པ་ཡོད་དེ། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པའི་གེགས་བདག་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་མེད་པས་བླ་ན་མེད་པའི་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་མི་ནུས་སྙམ་དུ་**སེམས་ཞུམ**་པའི་ཉེས་པ་སྤངས་ནས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པའི་ཆེད་དང༌། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པ་ཁ་ཅིག་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པར་མ་རྟོགས་ན་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་སྤྱོད་པ་རྗེས་སུ་སྒྲུབ་པའི་གེགས་བདག་གིས་བྱང་ཆུབ་ཐོབ་ནུས་ལ་**སེམས་ཅན**་གཞན་གྱིས་མི་ནུས་སོ་སྙམ་དུ་སེམས་ཅན་**དམན་པ་ལ་བརྙས**་པ་སྤངས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་རྫོགས་པའི་བྱང་ཆུབ་ལ་དགོད་འདོད་ཀྱི་སྤྱོད་པ་རྗེས་སུ་སྒྲུབ་པའི་ཆེད་དང༌། གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་རྟོགས་པའི་གེགས་**ཡང་དག་**པར་གྲུབ་པ་**མིན**་པའི་ཉེས་པ་ཡང་དག་པར་གྲུབ་པར་**འཛིན**་པའི་སྒྲོ་འདོགས་དང་**ཡང་དག**་པའི་**ཆོས**་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་རུང་ཡོད་པ་**ལ**་མེད་དོ་ཞེས་**སྐུར**་པ་འདེབས་པའི་སྐྱོན་བསལ་ནས་བདེན་གཉིས་ཕྱིན་ཅི་མ་ལོག་པར་(168a)ཁོང་དུ་ཆུད་པའི་ཆེད་དང༌། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པའི་རྒྱུ་བདག་གཞན་བརྗེ་བ་དང་བདག་གཞན་མཉམ་ཉིད་དུ་རྟོགས་པའི་གེགས་བདག་གཅེས་འཛིན་གྱི་**བདག་ལ་ཆགས**[668] པ་**ལྷག་པར**་ཡོད་པའི་**སྐྱོན་ལྔ**་སེམས་ཅན་**གང་དག་ལ་ཡོད་པ་དེ་དག**་ལ་ཉེས་པ་དེ་**སྤངས**་ནས་ཡོན་ཏན་དེ་དག་བསྐྱེད་པའི་**དོན་དུ་གསུངས**་སོ། །ཉེས་པ་ལྔ་པོ་དེ་སྤངས་ནས་བདག་གཞན་བརྗེས་ནས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་དེ། སྤྱོད་པ་སྤྱི་དང་ཁྱད་པར་དུ་བར་ཕྱིན་ཐ་མ་གཉིས་ལ་སློབ་པ་རྣམས་ནི་ཁམས་ཡོད་པར་

བསྟན་ནས་རྟོགས་པའི་དགོས་པའོ། །འཁོར་ལོ་ཐ་མར་བསྟན་པའི་ཁམས་རང་བཞིན་རྣམ་དག་དེ་ཉིད། འཁོར་ལོ་བར་པར་བཤད་པའི་སྟོང་པ་དང་དོན་གཅིག་པར་རྟོགས་ནས་སྔ་ཕྱི་མི་འགལ་བར་ཁོང་དུ་ཆུད་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.

གཉིས་པ་[669]ལ་གཉིས། མཚམས་སྦྱར་བ་དང༌། རྩ་བའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.1.

[668] བདག་ཅག་ (Toh.4025).

[669] Misnumbered (K, Zh).

དང་པོ་ནི། **ཚིགས་སུ་བཅད་པ**་ཞེས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སྔ་ཕྱི་མི་འགལ་བའི་དོན་བཤད་པ་དང་། ཁམས་ཡོད་པར་གསུངས་པའི་དགོས་པ་བཤད་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.1.
དང་པོ་ནི། ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོར་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་གློ་བུར་བ་ལྟར་གསུངས་པ་དང་། འཁོར་ལོ་ཐ་མ་འདིར་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་ཞུགས་པའི་རང་བཞིན་ཡོད་པར་གསུངས་པ་འགལ་བ་མེད་དེ། **ཡང་དག**་པའི་**མཐའ**་སེམས་ཅན་གྱི་སེམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་**ནི**་འདིར་གསུངས་པའི་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ཡིན་ལ། དེ་ཉིད་སྡུག་ཀུན་གྱིས་བསྒྲུབས་པའི་**འདུས་བྱས་ཀྱི་རྣམ་པ་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་དབེན་པ་སྟེ**་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པའི་གློ་བུར་བ་ཡིན་པ་ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོའི་དོན་(168b)ཡིན་པའི་ཕྱིར། དོན་ནི་འདི་ལྟར་ཤེས་པར་བྱ་སྟེ། ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པར་སྟོན་པའི་སྐབས་སུ་སྡུག་ཀུན་གྱིས་སྟོང་པ་ཙམ་གསུངས་པ་ནི་འདིར་བཤད་པའི་ཉོན་མོངས་ཀྱི་གཙོ་བོ་ཆོས་བདེན་པར་ཞེན་པའི་བདེན་འཛིན་ཡིན་ལ། དེ་སེམས་ཀྱི་རང་བཞིན་ལ་མ་ཞུགས་པའི་གློ་བུར་བ་ཡིན་པའི་དོན་ནི། དེས་ཇི་ལྟར་གཟུང་བ་ལྟར་སེམས་ཀྱི་སྙིང་ན་མ་གྲུབ་པ་ཡིན་ལ། བདེན་འཛིན་གྱིས་ཆོས་གང་དང་གང་ལ་བདེན་པར་ཞེན་པའི་ཞེན་ཡུལ་བཀག་པ་ལས་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་སྟོང་དུ་གྲུབ་པའི་ཐབས་གཞན་ཅི་ཡང་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །**ཉོན་མོངས**་གློ་བུར་བར་གྲུབ་པ་ན་དེས་བསྐྱེད་པའི་**ལས་དང**་ལས་ཀྱི་**རྣམ**་པར་**སྨིན**་པ་ཕུང་པོ་ཡང་གློ་བུར་བར་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །

ཤེར་ཕྱིན་གྱི་མདོར་ལས་དང་ཉོན་མོངས་པ་དང་དེས་བསྐྱེད་པའི་རྣམ་སྨིན་གློ་བུར་བར་གསུངས་པས་ཆོས་ཐམས་ཅད་བདེན་པས་སྟོང་བ་མདོའི་དོན་དུ་གྲུབ་ལ་སེམས་ཅན་གྱི་རྒྱུད་ཀྱི་སེམས་བདེན་སྟོང་དེ་ཉིད་སྙིང་པོའི་མདོར་ཁམས་ཡོད་པར་གསུངས་པའི་དོན་ཡིན་པས་འཁོར་ལོ་བར་མཐའི་སྟོན་ཚུལ་དེ་གཉིས་མི་འགལ་བ་ཙམ་དུ་མ་ཟད་དོན་གཅིག་ཏུ་ལེགས་པར་གྲུབ་པ་ཡིན་ནོ། །བདེན་འཛིན་ཤེས་སྒྲིབ་ཏུ་མཛད་པའི་དབུ་མ་པ་དག་གི་ལུགས་ལྟར་བཤད་ན་ཡང་ལན་འདི་ཐུང་ཟད་མི་འགྲིག་པས་མགོན་པོ་ཀླུ་སྒྲུབ་ཀྱི་བཞེད་པ་སློབ་དཔོན་ཟླ་བ་གྲགས་པས་བཀྲལ་བ་དང་མཐུན་པར་རྒྱ་འགྲེལ་འདི་དག་གི་དོན་ཡང་དེ་བཞིན་དུ་བཤད་པར་བྱ་བ་ཡིན་པ་ནི་མཐའ་གཞན་འགོག་པའི་རིགས་པ་དུ་མས་བསམས་ཀྱང་དེ་ཉིད་ཚིག་དོན་ལ་ལེགས་པར་ཞུགས་པས། །རྗེ་རིན་པོ་ཆེ་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པའི་དཔལ་བཟང་པོའི་ཞལ་སྔ་ནས་རྒྱ་འགྲེལ་གྱི་དགོངས་པ་ལེགས་པར་བཤད་པ་འདི་(169a)ཉིད་རྒྱ་འགྲེལ་གྱི་དགོངས་པ་ཡོངས་སུ་རྫོགས་ཤིང་ཆོས་ཕུལ་དུ་བྱུང་བ་ཡིན་པར་ཤེས་པར་བྱའོ། །ཉོན་མོངས་པ་སེམས་ལ་གློ་བུར་དུ་བྱུང་བས་སྤྲིན་དང་འདྲ་བ་དང་། ལས་དང་རྣམ་སྨིན་གྱི་དོན་རྨི་ལམ་དང་སྒྱུ་མ་ལ་སོགས་པ་བཞིན་དུ་བརྗོད་དོ། །

**ཉོན་མོངས་སྤྲིན**་དང་**འདྲ**་སྟེ་སེམས་ལ་གློ་བུར་དུ་འབྱུང་བའི་ཕྱིར། ཉོན་མོངས་པ་ལས་ཀུན་ནས་བསླངས་ཤིང་མངོན་པར་འདུ་བྱ་བའི་**ལས**་ནི་ཕྱིན་ཅི་ལོག་གིས་བསྐྱེད་ཅིང་ཇི་ལྟར་ལོངས་སྤྱོད་བལྟར་མ་གྲུབ་པས་**རྨི་ལམ**་གྱི་**ལོངས་སྤྱོད་བཞིན**་ནོ། །**ཉོན་མོངས**་དང་དེས་ཀུན་ནས་བསླང་བའི་**ལས་ཀྱི་རྣམ་པར་སྨིན**་པ་ཟག་བཅས་ཀྱི་**ཕུང་པོ**་ནི་བདེན་པར་སྣང་ཡང་བདེན་པར་མ་གྲུབ་པས་**སྒྱུ་མ་དང་སྤྲུལ་པ་བཞིན**་དུ་ཞེས་པ་བྱའོ། །སྔར་བཤད་པ་ལས་གཞན་དུ་ན་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྟོང་པར་སྟོན་པའི་ཤེས་བྱེད་དུ། སྡུག་ཀུན་གྱིས་སྟོང་པ་ཙམ་བསྟན་པ་འབྲེལ་པ་མེད་ལ། ཁ་ཅིག །དོན་དམ་བདེན་པ་ཀུན་རྫོབ་པའི་ཆོས་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སྟོང་པར་འདོད་པ་ནི། རྟོག་པ་ཤིན་ཏུ་རྩིང་བར་གསལ་ཏེ། ཀུན་རྫོབ་པའི་ལམ་བདེན་གྱིས་སྟོང་པ་དངོས་ཤུགས་གང་ལ་ཡང་བསྟན་པ་མེད་པའི་ཕྱིར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། མདོར་བསྟན་པ་དང་། རྒྱས་བཤད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.1.
དང་པོ་མདོར་བསྟན་པ་ནི། **སྔར་ནི་དེ་ལྟར་**འཁོར་ལོ་བར་པར་ཆོས་ཐམས་ཅད་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པར་**རྣམ**་པར་**བཞག་ནས་སླར་ཡང་བླ་མའི་རྒྱུད**་དེ་རྒྱུད་ཕྱི་མ་འཁོར་ལོ་ཐ་མ་**འདིར་ནི**་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་**ཁམས་ཡོད**་པ་**ཉིད་ཅེས་བསྟན་པ**་དགོས་པ་དང་བཅས་པ་**ཡིན**་ཏེ། **ཉེས་པ་ལྔ་སྤངས**་ནས་ཡོན་ཏན་ལྔ་བསྐྱེད་པའི་ཆེད་དུ་ཡིན་པའི་**ཕྱིར**།

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.
གཉིས་པ་ལ་གཉིས། སོ་སོར་(169b)བཤད་པ་དང་། ཉེས་པ་ལྔ་དང་བྲལ་བའི་ཕན་ཡོན་བསྡུས་ཏེ་བསྟན་པའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.
དང་པོ་ལ་བཞི། བྱང་ཆུབ་ཀྱི་མཆོག་ཏུ་སེམས་བསྐྱེད་པའི་གེགས་དང་། སྤྱོད་པ་ཉམས་སུ་ལེན་པའི་གེགས་དང་། སྤྱོད་པའི་ཁྱད་པར་གནས་ལུགས་ཀྱི་དོན་རྟོགས་པའི་གེགས་དང་། སེམས་བསྐྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་བྱམས་སྙིང་རྗེ་སྐྱེ་བའི་གེགས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.1.
དང་པོ་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པར་རྟོགས་པའི་དགོས་པ་**འདི་ལྟར**་ཁམས་རང་བཞིན་གྱིས་རྣམ་པར་དག་པ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་འབྱུང་རུང་**དེ་ནི**་རང་ལ་ཡོད་པར་**མ་ཐོས་པས**་བདག་གིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་མི་ནུས་སོ། །སྙམ་དུ་**བདག་ལ་བརྙས་པའི་ཉེས་པ་ཡིས་སེམས་ནི་ཞུམ་པ་འགའ་ཞིག་ལ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་ནི་སྐྱེ**་བར་**མི་འགྱུར**་བས་དེ་སྤངས་ནས་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པའི་ཆེད་དུ་ཡིན་ནོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.
གཉིས་པ་ནི། གདུལ་བྱ་**གང་ལ་བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་བསྐྱེད་པས**་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པར་མ་རྟོགས་ན་**བདག་ནི**་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ནུས་པས་**མཆོག་གོ་ཞེས་རློམ་པ**་ནི་[670] **བྱང་ཆུབ་ཀྱི་སེམས་མ་སྐྱེད་པ་ལ་དམན་པའི་འདུ་ཤེས་རབ་ཏུ་འཇུག**་པར་འགྱུར་བས་དེ་སྤངས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱིས་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ནུས་པར་མཐོང་ནས་སེམས་ཅན་གྱི་དོན་དུ་སྤྱོད་པ་ཉམས་སུ་ལེན་པར་བྱེད་དོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ལ་གཉིས། དེ་ལྟར་མ་རྟོགས་ན་ཉེས་པས་ཟིན་པར་འགྱུར་བ་དང་། རྟོགས་པའི་ཐབས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.1.
དང་པོ་ནི། **དེ་ལྟར་སེམས་པ་དེ་ལ་ནི**་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ཀྱི་དོན་དུ་གནས་ལུགས་རྟོགས་པའི་**ཡང་དག**་པའི་**ཤེས་པ་མི་སྐྱེ་བ་དེས་ན་ཡང་དག**་པ་**མིན**་པ་ཞེས་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པར་**འཛིན་ཅིང་ཡང་དག**་པའི་**དོན**་ཞེས་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པས་སྟོང་པ་ནི་**རིག**་པར་**མི་འགྱུར**་བས་ནོངས་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.2.

---

[670] རློམ་པ་ན་ (Toh.4025).

(170a)གཉིས་པ་ནི། **སེམས་ཅན**་གྱི་**སྐྱོན**་ཉེས་པ་ཆགས་སོགས་**དེ**་ཆོས་ཅན། **ཡང་དག**་པར་གྲུབ་པ་**མིན**་ཏེ། རྐྱེན་གྱིས་གསར་དུ་**བཅོས་མ་གློ་བུར་བ་ཉིད**་ཡིན་པའི་**ཕྱིར**་ཏེ་རྟེན་འབྲེལ་ཡིན་པའི་ཕྱིར་རོ། །ཞེས་པའི་དོན་ཏོ། །**ཡང་དག**་པའི་**ཡོན་ཏན་རང་བཞིན**་གྱིས་**དག་པ་ཡིན**་ཏེ། **ཉེས་པ་དེ**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པའི་**བདག་མེད་པས**་སོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.
གཉིས་པ་[671]སེམས་བསྐྱེད་ཀྱི་རྒྱུ་བྱམས་སྙིང་རྗེ་སྐྱེ་བའི་གེགས་ལ་གཉིས། ལྡོག་པ་དང་། རྗེས་འགྲོའོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.1.
དང་པོ་ནི། **ཡང་དག་པ་མིན་པའི་ཉེས**་པ་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པར་**འཛིན་ཅིང་ཡང་དག**་པའི་**ཡོན་ཏན**་སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་རྣམས་འབྱུང་རུང་གི་རང་བཞིན་གྱིས་སྟོང་པ་ལ་**སྐུར་བ་འདེབས་པས་བློ་ལྡན་བདག་དང་སེམས་ཅན**་གཞན་**ནི**་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པར་ཁྱད་པར་མེད་པ་དང་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ནུས་སུ་**མཚུངས**་པར་**མཐོང**་སྟེ། བདག་པས་གཞན་གཅེས་པ་སྤྱངས་ནས་སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་བདེ་བ་དང་ལྡན་འདོད་ཀྱི་**བྱམས་པ**་དང་སྡུག་བསྔལ་དང་བྲལ་འདོད་ཀྱི་སྙིང་རྗེ་**ཐོབ**་པར་**མི་འགྱུར**་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.2.
གཉིས་པ་ནི། སེམས་ཅན་ཐམས་ཅད་ལ་སངས་རྒྱས་ཀྱི་རིགས་ཡོད་པར་ཐོས་པའི་གདུལ་བྱ་**འདི་ལ་དེ་ནི་ཐོས་པ་ལས**་སངས་རྒྱས་ཐོབ་འདོད་ཀྱི་**སྤྲོ་བ་དང**་། སེམས་ཅན་གཞན་ལ་སྟོན་པ་བཞིན་དུ་**གུས་པ་དང**་། ཉེས་པ་རང་བཞིན་གྱིས་མ་གྲུབ་པར་རྟོགས་པའི་**ཤེས་རབ**་དང་། སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཆོས་ཐམས་ཅད་སྐྱེ་རུང་དུ་རྟོགས་པའི་**ཡེ་ཤེས**་དང་སྔར་བཤད་པའི་**བྱམས་པ་ཆེན**་པོ་**སྐྱེ**་བར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.2.
གཉིས་པ་ནི། གདུལ་བྱ་དེའི་རྒྱུད་ལ་ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་གྱི་རིམ་པས་བསྡུས་པའི་**ཆོས་ལྔ་སྐྱེས**་པའི་**ཕྱིར་རྒྱུ་དེ་ལས་ནི**་རང་ལ་བརྙས་པའི་**ཁ་ན་མ་ཐོ**་བས་**མེད**་ཅིང་། རང་དང་སེམས་ཅན་གཞན་ཐམས་ཅད་སངས་རྒྱས་ཐོབ་(170b)ནུས་སུ་**མཚུངས**་པར་**ལྟ**་བ་དང་། **སྐྱོན**་རང་བཞིན་གྱིས་གྲུབ་པ་**མེད**་ཅིང་། **ཡོན་ཏན**་འབྱུང་རུང་དུ་**ལྡན་པ**་དང་། **བདག་དང་སེམས་ཅན**་སངས་རྒྱས་ཐོབ་ནུས་སུ་**མཚུངས**་པར་**བྱས་ཏེ**། ཐེག་པ་ཆེན་པོའི་ལམ་གྱི་རིམ་པ་ལ་རིམ་གྱིས་གོམས་པར་བྱས་ནས་ཡང་དག་པར་རྫོགས་པའི་**སངས་རྒྱས་ཉིད་ནི་མྱུར་དུ་འཐོབ**་པར་འགྱུར་རོ། །

3.1.2.1.2.2.1.3.
གསུམ་པ་ལེའུའི་མཚན་ནི། **ཐེག་པ་ཆེན་པོ་རྒྱུད་བླ་མའི་བསྟན་བཅོས་དཀོན་མཆོག་གི་རིགས་རྣམ་པར་དབྱེ་བ་ལས་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོའི་སྐབས་ཏེ**། རྫོགས་སངས་རྒྱས་སྐུ་ནི་འཕྲོ་ཕྱིར་དང་། ཞེས་པ་མདོར་བསྟན་གྱི་**ཚིགས་སུ་བཅད་པ་དང་པོའི་དོན་གྱིས་བསྡུས་པའི**་དེ་བཞིན་གཤེགས་པའི་སྙིང་པོ་ལེགས་པར་**བཤད་པ་རྫོགས་སོ**། ། །ཚིགས་བཅད་དང་པོ་ལུས་རྣམ་གཞག་ལ་ཡང་སྦྱར་དུ་རུང་བ་ཙམ་དུ་སྣང་སྟེ། སྟ་མ་ལྟར་འཐད་པར་སེམས་སོ། །**དྲི་མ་དང་བཅས་པའི་དེ་བཞིན་ཉིད་བཤད་ཟིན་ཏོ**། །དཔལ་ཕྲེང་མདོ་དང་སྙིང་པོའི་མདོ་སོགས་དོན། །རྗེ་བཙུན་བླ་མའི་གསུང་གི་མན་ངག་ལས། །རྒྱལ་སྲས་ཡབ་སྲས་གཉིས་ཀྱིས་བཀྲལ་བ་བཞིན། །བློ་ལྡན་དག་གིས་ཤེས་ཆེར་གསལ་བར་བཤད། །ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ངེས་དོན་གྱི་མདོ་སྡེའི་དགོངས་པ་འགྲེལ་པར་བྱེད་པའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་པར་བཤད་པ་ལས། སྐབས་དང་པོའི་འགྲེལ་པའོ། །

[671] Misnumbered (K, Zh).

## 2. Translations

### 1. The *Mahāyānottaratantravyākhyā*

(Chapter One: 1.1-7.5 and 21.1-78.22)

[1.1-7.5]

*I bow down to all buddhas and bodhisattvas!*

> The body of the whole treatise is comprised
> Into the sevenfold vajra base:
> The Buddha, the Dharma, and the Saṃgha,
> The Element, the Enlightenment,
> The Excellences, and, last of all, the Deeds of the Buddha. // 1 //

The vajra-like base of the imports to be understood is so called in virtue of being the basis. The imports are should be known as vajra-like, because they are hard to penetrate by the means of the knowledge which comes from learning and the knowledge from critical reflection. Their inexpressible nature is to be known by the individual introspective wisdom. The letters which express those imports are called "bases" since they are the means of teaching the paths which conform to the attainment of that, and because of being the support of that. Hence, by that fact, they respectively mean, "hard to penetrate" and "support." One should realize that the imports and the letters are the vajra and the bases.

Now, what are the imports? What are the letters?

The sevenfold import to be understood is called "import." They are as follows: the import of the Buddha, the import of Dharma, the import of Saṃgha, the import of

Element, the import of Enlightenment, the import of Excellence, and the import of Deeds. They are called "imports." The letters, by which the sevenfold import to be understood is taught and elucidated, are called "letters."

The teaching of the vajra bases should be understood in detail according to the sūtras. [The first three] vajra bases should be understood by following the *Dṛḍhādhyāśaya-parivarta*:

> Ānanda, the Tathāgata cannot be demonstrated. He cannot be seen by eyes. Ānanda, the Dharma cannot be expressed. That cannot be heard by ears. Ānanda, the Saṃgha is uncreated. It cannot be served by body or by mind.

The fourth vajra base should be understood by following the *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśaparivatra*:

> Śāriputra, this import is an object for the Tathāgata. It belongs to the Tathāgata's sphere of experience. Śāriputra, for a while this import can neither be known be seen, nor be discerned correctly through all the śrāvakas and Pratyekabuddhas' own wisdom. Needless to say, this applies to the case of ordinary individuals [too]. That can be realized only by having faith in the Tathāgata. Śāriputra, the ultimate is realized through faith. Śāriputra, the so-called "ultimate" is a designation for the Element of living beings. Śāriputra, the so-called "Element of living beings" is a designation for the Buddha-essence. Śāriputra, the so-called "the Buddha-essence" is a designation for the "the Truth Body."

The fifth vajra base should be understood by following the *Ārya-śrīmālā-sūtra*:

Lord! The so-called "unexcelled perfect enlightenment" is a designation for the "Element of nirvāṇa." Lord! The so-called "Element of nirvāṇa" is a designation for the "the Truth Body of the Tathāgata."

The sixth vajra base should be understood by following the *Anūnatvāpūrṇatva-nirdeśa-parivatra*:

Śāriputra, the Truth Body taught by the Tathāgata is like this: it is endowed with the Tathāgata's attributes which go beyond the particles of sands of the Gaṅgā river in number and with indivisible attributes. It is endowed with inseparable wisdom excellence.

The seventh vajra base should be understood by following the *Tathāgataguṇajñānā-cintyaviśatāvatāranirdeśa*:

Mañjuśrī, neither does the Tathāgata effortlessly have constructive thought nor does he have thorough constructive thought. However, the Tathāgata spontaneously engages in such deeds without constructive thought and thorough constructive thought.

To summarize, this sevenfold vajra base should be known as the body of the whole *Śāstra* since it is a summary of introduction (*mukha*) to the teachings.

> Of these [seven bases],
> Connected in proper order by their defining characteristics,
> One should know the [first] three bases,
> From the introductory chapter of the *Dhārani-rāja-sūtra*,
> And the [remaining] four from the chapters on the intelligent one's properties,
> and on the Buddha's properties. //2//

Of these seven bases, connected in proper order by their own identities, the first three bases should be known as being from the introductory chapter of the *Dhāraṇīśvararāja-paripṛcchā-sūtra*, and the remaining four from [the chapters on] the distinctions of the bodhisattava's properties and those of the Tathāgata's properties.

The statement from that *Sūtra* is:

> The Lord has obtained perfect buddhahood in the equality of all things, has set the Dharma wheel turning well, and has gathered numberless disciples who are absolutely tamed.

These three seminal sentences should be known in proper order as the presentation of establishing the Three Jewels in stages. The remaining four bases should be known as the statement of causes which are concordant with the occurrence of the Three Jewels.

Now, on the eighth stage of the bodhisattva, the sovereignty of the Dharma has been obtained, so it is said:

> [Having gone to the excellent essence of the enlightenment,] the Lord has obtained perfect buddhahood in the equality of all things.

On the Ninth Stage of the bodhisattva, he is the exponent of the unexcelled dharma, knows well patterns of thinking of all living beings, has the supreme power transcendence and becomes an expert in the destruction of the chain of addictive instinct in all living beings. Therefore, it is said:

> [Having obtained the perfect buddhahood,] he has well set the Dharma wheel turning.

On the Tenth Stage of the bodhisattva, after obtaining the anointment as the unexcelled Dharma regent of the Tathāgata, he will immediately obtain the Buddha's effortless and uninterrupted deeds. Thus, it is said:

> [Having set the Dharma wheel turning well,] he has gathered numberless disciples who are absolutely tamed.

The meaning of "numberless disciples who are absolutely tamed" is further taught by that text, immediately after the sentence ["he has gathered numberless disciples who are absolutely tamed,"] as [the Buddha] states:

> He was together with the assembly of a large number of bhikṣus … with the assembly of numberless bodhisattvas.

Because [these disciples] were either absolutely tamed for the enlightenment of the śrāvaka or absolutely tamed for the enlightenment of the Buddha respectively, [the Buddha] states:

Being endowed with such excellences...

And then, immediately after [the section of] the teaching on the praises of excellences of śrāvakas and bodhisattvas, [the section of] the accomplishment of a magnificent hall adorned with precious jewels, which was conditioned by the inconceivable king samādhi of the Buddha, the gathering of the Tathāgata's retinue, the accomplishment of various celestial offerings and the pouring of rain from the cloud of praises should be known as the orderly presentation of the distinct excellences of the Buddha Jewel.

And next, [the section of] the splendid array of the dharma throne, the luminosity, the proclamation of the name of the set of dharma, and the proclamation of excellences should be known as the orderly presentation of the distinct excellences of the Dharma Jewel.

And next, [the section of ] teaching on the power of each of the experiential object of the samādhi of bodhisattva, and various praises of their excellences, should be known as the orderly presentation of the distinct excellences of the Saṃgha Jewel.

[The following section] teaches the eulogy to the impeccable excellences of the Tathāgata on the basis of the accomplishment of the fearlessness and the supreme eloquence, through the anointment of the Buddha's light, for the unexcelled principle

child of the Dharma King. It records the speeches concerning the supreme teachings of the Mahāyāna, and teaches the obtainment of the supreme sovereignty of the Dharma, which is the fruition of realizing that. In light of this, [this section] is regarded as the orderly presentation of the distinct unexcelled excellences of the Three Jewels and indicates the ending of the introductory chapter.

After the introductory chapter of the *sūtra*, the teaching on the sixty purifying excellences explicates the Element of the Tathāgata, because the objects to be purified are endowed with the excellences, therefore deserving the purification.

In light of this, *the Daśabhūmika-sūtra* uses the simile of the purifying process of gold. In this [*Dhāraṇirāja-*] *sūtra* too, after the teaching on the Deeds of the Tathāgata, the simile of unpurified *vaiḍurya* is used:

> Fortunate Child, take e.g. a skillful jeweler who knows well how to cleanse a gem. Having picked out an unpurified precious jewel from the mine, he washes it with strong sal-ammoniac, and then polishes it by rubbing with ox hair-knitted cloth. With this much work, he does not cease to make efforts. After that, having washed the jewel with pungent food juice, he polishes it by rubbing with a fine woolen blanket. Even with this much work, he does not cease to make efforts. After that, having washed it with great medical liquid [mercury], he polishes it with fine cotton cloth. When completely purified from all impurities, it is called precious *vaiḍūrya*.
>
> Fortunate Child, so the Tathāgata, knowing the scope of the impure living beings, makes those infatuated with the world, tired at heart; [he] causes them to engage in religious discipline by means of the teachings of renunciation, such as "impermanence," "suffering," "selflessness," and "impurity." With these many deeds, the Tathāgata does not cease to in his efforts. After that, he causes them to realize the deep process of the Tathāgata's Dharma, by means of the teachings on emptiness, signlessness, and wishlessness. Even with these many deeds, the Tathāgata does not cease in his efforts. Next, he installs those living beings in the Buddha-realm by means of the teaching of irreversibility and the teaching of the purification of the three focal points [of acts]. And he causes those living beings, having various dispositions, to engage with the object of the Tathāgata. They are dubbed "the unexcelled worthies for offerings" when they have entered and have realized the nature of the Tathāgata.

Intending this Element of the Tathāgata, which is the pure genetic potential, [the Buddha] declares [in a certain *sūtra*]:

> Just as pure gold, though it is invisible in sand,
> Comes to be discovered by the process of purification,
> Likewise, in this world [of living beings],
> The Tathāgata [becomes visible by purification].

Now, which are the sixty purifications with the excellence in purifying the element of the Buddha? They are, namely: four types of ornaments of the bodhisattvas; eight types of illuminations of the bodhisattvas; sixteen types of the bodhisattva's great compassion; and thirty-two types of the bodhisattva's activities.

Immediately after this statement, [the *Dhāranirāja-sūtra*] elucidates the Buddha's Enlightenment by demonstrating sixteen types of Great Compassion. Next to this statement, the Sūtra elucidates the Buddha's Excellences by demonstrating ten powers, four fearlessnesses and eighteen special qualities of the Buddha. And next, the *Sūtra* elucidates thirty-two the Buddha's Deeds by demonstrating unexcelled deeds of the Tathāgata.

Thus, these seven vajra bases should be understood in detail according to the *Sūtra* through the teachings on their defining characteristics.

And then, what is the conjunction of these bases?

> From the Buddha comes the Dharma,
> The noble congregation comes in turn from the Dharma,
> Because of the noble congregation there occurs the Essence, which occurs
> Until its obtainment of the Element of gnosis;
> Its obtainment of the gnosis is the Supreme Enlightenment,
> Which is endowed with the Excellences,
> Benefiting all living beings. // 3 //

Thus, the exposition of the conjunction of the treatise ends.

[21.1-78.22]

Immediately after the teachings on the Three Jewels, there is one verse with reference to the circumstances in which there are the productions of the Three Jewels, which is the birthplace of common and transcendent purities.

> The reality mingled with defilements,
> And [the reality] free of defilements,
> The immaculate Excellences of the Buddha, and the Victor's Deeds;
> [These four are] the objects
> Of those who perceive the ultimate,
> From which arise the three virtuous Jewels. // 23 //

What is elucidated by this verse?

> The spiritual gene of these Three Jewels
> Is the object of the omniscient ones,
> And it is inconceivable in fourfold
> For four reasons respectively. // 24 //

In this regard, the "reality mingled with defilements" is the Element, which is termed the "Buddha-essence" when unreleased from the sheath of addictions. The ["reality] free of defilements" is in the nature of the transformation of that reality in the stage of the Buddha, which is termed "the Truth Body of the Tathāgata." "Immaculate Excellences of the Buddha" refers to transcendent qualities of the Buddha, including ten powers and so on, existing within this the Truth Body of the Tathāgata in the nature of the transformation. "The Victor's Deeds" refers to unexcelled deeds of these qualities of the

Buddha, the ten powers, etc., which constantly give prophetic messages to bodhisattvas, without disappearance, without interruption, unceasingly. Furthermore, these four bases are inconceivable for four reasons respectively; thus, they are called the "object of the Omniscience."

Then, for which four reasons?

> Because, [reality is] pure, and yet mingled with addictions,
> [The Truth Body is] free of addictions and pure,
> [The Excellences are] the inseparable qualities,
> And [the Deeds are] spontaneous and of no constructive thoughts. // 25 //

In this regard, the reality with defilements is simultaneously mingled with purity and addiction; this is an inconceivable place, because this is the object even not for Pratyekabuddhas who believe in the way of profound Dharma. Thus, [the Buddha states in the *Śrīmālā-sūtra:*]

> Goddess, these two things are quite difficult to understand. It is difficult to understand that the mind is intrinsically pure. It is also difficult to understand that this very mind has addictions. Goddess! Only you, or bodhisattvas endowed with great qualities, can hear these two things [with understanding]. Goddess! For the other śrāvakas and pratyekabuddhas, these two things are to be understood only through their faith in the Tathāgata.

In this regard, the reality free of defilements does not originally consist of addictions by defilements - that is yet purified afterwards; this is an inconceivable place. Thus, [the Buddha states in the *Dhāranirāja-sūtra:*]

The mind is naturally luminous. This is known as it is. Hence, the Buddha achieved the unexcelled perfect enlightenment by the gnosis endowed with one moment.[672]

In this regard, the immaculate Excellences of the Buddha are always found even in the stage of ordinary individuals who are totally addicted, of no differentiation between before and after with reference to the inseparable noumenon; this is an inconceivable place. Thus, [the Buddha states in the *Avataṃsaka-sūtra:*][673]

> There is no one among the party of living beings in which all gnosis of the Tathāgata does not penetrate. Nevertheless, the gnosis of the Tathāgata does not manifest because of the construct-habit (*'du shes kyi 'dzin pa*). When free from this concept-habit, the gnosis of the omniscience, self-arising gnosis, makes its appearance unobstructedly.
>
> Child of the Buddha, suppose there would be a canvas of a big painting equal to the billion-world-galactic universe. And on this big canvas, the whole billion-world-galactic universe would be painted completely. The vast surrounding horizon would be painted in the exact size of the vast surrounding horizon. The great earth would be painted in the exact size of the great earth. The two-thousand-world universe would be painted in its exact size. [Likewise,] the one-thousand-world universe, the four continents, the great ocean, the Southern Continent of *Jambu*, the Eastern Continent of *Videha*, the [Western] Continent of *Godānīya*, the Northern Continent of *Kuru*, the Mount *Sumeru*, the mansion of celestial beings living on the earth, that of celestial beings living in the desire-world, and of celestial beings living in the form-world; all of these would be painted in their exact sizes. Hence, this big painting cloth would have the same size as the width and length of the billion-world-galactic universe. This very big cloth would, then, be placed within one subatomic particle. Just as this big cloth is placed within one subatomic particle, in each of all the other subatomic particles there is a big cloth of the same size to be placed. Suppose there should be born one person, sagacious, shrewd, clever, and intelligent, knowing how to penetrate that [the big cloth]. And his eyes were divine eyes which were perfectly pure and luminous. With these divine eyes he would perceive [and wonder]: Why does this big cloth of such a great nature dwell in such a small subatomic particle! It is of no use to

---

[672] Cf. Chinese translation, "知心性淨。是故唱言如來一念得阿耨多羅三藐三菩提。"大方等大集經,T.13.397.20b21.

[673] The *Tathāgatotpattisaṃbhavaparivarta.*

anybody! So he would think: Aha! I shall break this subatomic particle with *vajra* by the strength of great efforts and make this great cloth become useful for the beings. Then, producing the strength of great efforts, he would break this subatomic particle with a tiny little *vajra* and would make that great cloth useful for the all beings. Not only for one subatomic particle, would he do the same also for all the other subatomic particles.

Similarly, child of the Buddha, the immeasurable gnosis of the Tathāgata, the gnosis of caring for all living beings, thoroughly penetrates into the continua of living beings. And the continua of each living being are akin to the immeasurable gnosis of the Tathāgata. Fettered by the construct-habit, however, the naive ones are unaware of the Tathāgata's gnosis. Neither do they know of it well, nor do they directly experience it. Hence, the Tathāgata, having seen the ultimate realm, the state of all the living beings, by his unobstructed gnosis, resolves to be a teacher [and declares:] "Alas! These living beings are not properly aware of the gnosis of the Tathāgata, though it penetrates them. I shall free these living beings, no matter how fettered they have been made by constructs, through the teaching of the noble path. In this way, they will loosen the big knot tied around gnosis by producing the strength of the noble gnosis themselves; and [they] will personally realize the gnosis of the Tathāgata, obtaining the equality with the Tathāgata's gnosis." [Accordingly], he teaches those the path of the Tathāgata, thus removing all the fetters made by constructs. And when all the fetters made by constructs are eliminated, this immeasurable gnosis of the Tathāgata then becomes useful to all living beings.

In this regard, the Deeds of the Victor simultaneously reach all [the disciples], at any time, spontaneously without efforts, without constructive thought, [yet act] according to the intentions [of the disciples], according to [the conditions of] the disciples, with none left out, correspondingly; this is an inconceivable place. Thus, [the Buddha states in the *Dhāranirāja-sūtra:*]

In order to introduce[674] living beings to the deeds of the Tathāgata, though the deeds [of the Tathāgata] are immeasurable, [living beings] are taught briefly with a summarized number [of deeds]. However, fortunate child, the true deeds of the Tathāgata is inconceivable, immeasurable, unknown to all the world, unexpressed by letters, difficult to be acquired by others, dwell in all the Buddha fields, equal to all buddhas, beyond any effort and exertion, [are] of no constructive thought being equal to the sky, and of no differentiation as being the act of the ultimate element.

Then, after showing the simile of pure *vaiḍūrya* jewel, [the Buddha] teaches in detail:

[674] *avatāraṇa, gzud pa* (Toh.147), *gzhug pa* (Toh.4025).

Fortunate child, you should know the deeds of the Tathāgata through alternate ramifications as follows: inconceivable, equally pervasive,[675] no blemish whatsoever, pervasive in thc three times, and keeping the lineage of the Three Jewels from being cut off. The body of the Buddha, in which these inconceivable deeds of the Tathāgata dwell, never casts off its sky-like defining characteristic and shows itself in all buddhas fields. The speech [of the Buddha] never casts off its inexpressible reality and teaches the living beings the Dharma with the proper language skill. And the mind [of the Buddha] is free from all objects of the mind, yet is perfectly aware of the activities and intentions of the minds of all living beings.

The object to be realized,
The realization and its components,
The [deeds] which cause the realization;
[Of these four] respectively,
One base is the cause of purification,
[The remaining] three are the conditions. // 26 //

Of these four bases of import, the first base should be regarded as the "object to be realized" because all objects of knowledge is included in it. The realization of it is the second base, the "Enlightenment," as this is the realization. The components of the Enlightenment is the third base, the "components of the Enlightenment," as these are the excellences of the Buddha. The fourth base is the "[deeds] which cause the realization" because those components of the Enlightenment cause other people to realize. Hence, in terms of this, we should know that these four bases, being the factors of cause and conditions, are presented as the spiritual gene of the Three Jewels.

In that regard, we should understand that the first one of these four bases is the cause of the production of the Three Jewels depending on the purification, because it is the seed of the transcendent qualities and the focus of individual's proper mentation by which that [tainted reality] is purified. Thus, one single base is the cause. How the other three turn out to be conditions? These should be understood to be the conditions for the production

[675] *samatānugata, kun tu rjes su song ba* (Toh.147), *mnyam pa nyid rjes su thob pa* (Toh.4025).

of the Three Jewels in the way that the production of the Three Jewels depends on the purification of that [tainted ultimate reality,] and this purification is based upon the messages from others since the Tathāgata, having realized the unexcelled perfect enlightenment, performs the thirty-two deeds of the Tathāgata with those qualities of the Buddha such as the ten powers and so on. Thus, these three are the conditions.

Henceforth, the remaining text should be known as a detailed teaching of the discriminations among these four bases in stages.

In that regard, in terms of the reality mingled with defilements, [the Buddha] states that all living beings are possessed with the Buddha-essence. By which meaning does [the Buddha state thus]?

The buddhas' wisdom enters into
The multitudes of living beings;
That immaculate reality is non-dual;
And the Buddha-gene is designated after the fruition,
Therefore, it is said: all living beings are
Possessed with the Buddha-essence.[676] // 27 //
All living beings are ever possessed
Of the Buddha-essence,
In virtue of the diffusion of the buddhas' bodies,
The indivisible reality, and
The existence of the spiritual gene. // 28 //

In short, by three kinds of factors, the Lord states that all living beings are always possessed with the Buddha-essence. These [three] factors which [include] all meaning ramifications of that [statement] are taught in all scriptures without making any distinctions.[677] With reference to that [three], I shall now explain as follows: (1) the Truth

---

[676] This verse as found in nNgog's Tibetan translation is inserted between the first two sentences of the following prose. It is quite unusual for rGyal-tshab to skip over this seemingly redundant yet important verse without exposition.
[677] Cf. Takasaki's treatment of this vague sentence. "Prior to it, however, there is [another] meaning by which this meaning in all its aspects is indicated in the Scripture with no variance anywhere." *A Study on the Ratnagotravibhāga,*

Body of the Tathāgata diffuses in all living beings; (2) the indivisible reality of the Tathāgata; and (3) the existence of the spiritual gene [in every living being]. These three factors will be taught [in detail] below according to the Tath*āgatagarbha-sūtra.*

Summary:

The nature and the causes,
The fruition, actions, possession, and engagement,
As well as the states and all-pervadingness,
Unchangeable eternity and indivisible excellences:
These should be known as the intended meaning
Of the ultimate element. // 29 //

In summary, as for the intention of the ten points: this [verse] should be known as the arrangement of the Tathāgata-essence which is the object of the ultimate wisdom of reality. What are the ten points? They are namely : (1) nature [of the Element]; (2) causes [of its purification]; (3) fruition [of its purification]; (4) actions [of the Element]; (5) possession [of the Element]; (6) engagement [of the Element in general]; (7) states [of its engagement]; (8) all-pervadingness; (9) unchangeability [of the Element through states]; and (10) indivisible excellences [in terms of their entities].

In that regard, here is the first verse concerning the points of "nature" and "causes."

[The Buddha-essence] is ever undefiled in terms of its nature,
Like a jewel, space and pure water;
It emerges through faith in the Dharma,
Higher wisdom, concentration and compassion. // 30 //

What is demonstrated here by the former half of this verse?

Because of their characteristics in terms of their natures
Of being powerful, immutable, and moist;

198. This translation is made according to my reading of 'Go Lo-tsa-ba's commentary. See Mathes, *'Gos Lo tsā ba gZhon nu dPal's Commentary*, 253. Again, rGyal-tshab does not comment on it in his *rGyud bla ṭīkā.*

These are analogous to the qualities of a jewel,
Space, and water. // 31 //

In these aforementioned three [factors], the resemblance of the Element of the Tathāgata to the qualities of the pure wish-fulfilling jewel, space and water respectively, should be known with reference to their particular and common characteristics. Now, in that regard, the Truth Body of the Tathāgata should be known to be analogous to a wish-fulfilling jewel, with reference to its particular characteristic in terms of its nature being powerful to fulfill wishes etc. The reality should be known to be analogous to space, with reference to its particular characteristic in terms of its nature being immutable. The gene of the Tathāgata should be known to be analogous to water, with reference to its particular characteristic in terms of its nature being moist with compassion towards living beings. And in this regard, with reference to their all being naturally ever undefiled by addictions and naturally pure as the common characteristic, those [three things] should be known to be analogous to a wish-fulfilling jewel, space and water.

Now, what is demonstrated by the latter half of this verse?

Enmity towards the Dharma,
Belief in a self,
Fear of sufferings in saṃsāra and
Indifference to the welfare of living beings
Are the four kinds of obstruction... // 32 //
...of the desire-craving ones (*Icchantikas*), heterodox,
Śrāvakas and pratyekabuddhas respectively.
Strong faith, etc., are
The four causes of purification. // 33 //

In brief there are three kinds of living beings among the multitude: (1) those who have desire for the worldly existence, (2) those who aspire for liberation from it, (3) those who wish neither of them.

In regard to the kind who have desire for worldly existence, it should be known as twofold: (a) those who feel enmity towards the path to liberation; therefore, they do not have the spiritual gene for nirvāṇa. Those people have only desire for saṃsāra and not for nirvāṇa; and (b) those who are Buddhists but have certainly fallen into that way. Some of these are hostile to the teachings of the Mahāyāna. With reference to them, the Lord states as follows:

> I am not their teacher; they are not my disciples. Śāriputra, I speak of them as dark-ones, migrating from darkness to greater darkness, and kept in deep darkness.

As to the kind who aspire for liberation from the worldly existence, it is also twofold: (a) those who have engaged, lacking in liberative technique; and (b) those who have engaged with liberative technique. Those who have engaged, lacking in liberative technique are further divided into three types: (i) various heterodox groups, outsiders of this Dharma such as the Carakas,[678] the Parivrājakas,[679] and the Jains, etc. (ii) and (iii) those who are Buddhists but whose conduct is in conformity with the heterodox, taking a negative view about [the Buddha's teaching]. Then, who are those people? They are (ii) those who lack faith about the ultimate truth and believe in a personal self. With reference to these, the Lord states as follows:

---

[678] According to Chinese translation, it refers to the Sāṃkhya school.
[679] The Vaiśeṣika school.

> One who lacks faith in emptiness is not different from a heterodox.

And they are also (iii) those who feel overtly proud and hold a wrong view of emptiness. In this regard, the door of liberation [asserted by these people] also becomes held with a wrong view of emptiness. With reference to these, [the Buddha] states [in the *Mahāratnakūṭa-sūtra*] as follows:

> Kāśyapa, the wrong view of a personal self as great as Mt. Sumeru is considered superior than the wrong view of emptiness by those who have overt pride.

Those who have engaged with liberative technique are further divided into two types: (i) those who have engaged into authentic certainty conforming to the Śrāvakayāna; and (ii) those conforming to the Pratyekabuddhayāna.

As to the kind who wishes neither of both, these are the people who are extremely sharp in intelligence, standing firmly amidst the Mahāyāna. They have no desire for saṃsāra as icchantikas do, nor are they those who have engaged but lack liberative technique like a heterodox, nor are they those who have realization with liberative technique like śrāvakas and pratyekabuddhas, but have entered the path to obtain the equality of saṃsāra with nirvāṇa. They are intent upon non-dwelling nirvāṇa and act in an addiction-free saṃsāra. The root is perfectly pure as being grounded in the firm compassion and superior intention.

In this regard, those icchantikas who have desire for worldly existence and those Buddhists who have certainly fallen into the same way are called the group of people who are definitely mistaken. Those people who aspire for liberation from worldly existence but lack of liberative technique are called the unsettled group of people. Those people who aspire for liberation from worldly existence with liberative technique and those who wish neither of both and have entered the path to obtain the equality are called the group of people who have settled in reality.

Aside from those people who stand firmly in the Mahāyāna and have realized there are not obscurations, other four kinds of people, namely, icchantikas, heterodox, śrāvakas, and pratyekabuddhas, cannot understand the Buddha-essence and perceive it directly owing to the four obscurations they have.

What are then the four obscurations? These are: (1) enmity towards the Mahāyāna teaching. This is the obscuration of icchantikas and its antidote is the meditation on faith in the teachings of the Mahāyāna by bodhisattvas; (2) the belief in a self. This is the obscuration of heterodox and its antidote is the meditation on the wisdom transcendence by bodhisattvas; (3) knowing of saṃsāra as dire and fear of its sufferings. This is the obscuration of those associated with the Śrāvakayāna and its antidote is the space-treasure concentration, etc., by bodhisattvas; and (4) aversion to the welfare of living beings and indifference to the welfare of living beings. This is the obscuration of those associated with the Pratyekabuddhayāna and its antidote is the meditation on the great compassion by bodhisattvas.

These are the four types of obscuration of the four kinds of living being. By meditating on the four kinds of antidote to these obscurations such as faith, etc., bodhisattvas shall obtain the ultimate pure Truth Body, the unexcelled aim.

Accompanied by these four causes for achieving the four purities, they become the child of the Dharma king in the Tathāgata's family. How so? It is said:

> Those whose seed is faith in the Mahāyāna,
> Whose mother is the wisdom, giving birth to the Buddha's qualities,
> Whose blissful womb is the concentration,
> And whose nanny is compassion -
> These are born as the Buddha's offspring. // 34 //

There is one verse with reference to the points of "fruition" and "action."

> Transcendences of purity, self, bliss and
> Eternity are the fruition.
> Renunciation of sufferings, aspiration and prayer
> For obtaining the peace are the actions. // 35 //

In this regard, what is demonstrated by the former half of this verse?

> The fruition of these [causes] is, in brief,
> Distinguished by the antidotes,
> Opposite to four kinds of delusion
> About the Truth Body. // 36 //

In brief, the fruition of these four qualities, faith, etc., as explained to be the causes of purification of the Element of the Tathāgata is the fourfold transcendence of excellence on the Truth Body, for the antidotes are the opposites of the four delusions respectively. [In general,] there is a notion of eternality, bliss, self, and purity regarding impermanence, sufferings, selflessness, and impurity of things such as matter, etc.

respectively. Such a notion is called the "fourfold delusion." The opposite of this notion should be known as the fourfold non-delusion. Which four? That is the notion of impermanence, sufferings, selflessness, and impurity regarding impermanent, etc., of things such as matter, etc. Such a notion is called the "fourfold opposite of delusion." Furthermore, this very [notion of non-delusion] is accepted here as delusion with reference to the Truth Body of the Tathāgata whose defining characteristics are eternal, etc. The antidote to this delusion is the arrangement of the fourfold transcendence of excellence on the Truth Body of the Tathāgata: transcendence of eternity, transcendence of bliss, transcendence of self, and transcendence of purity. Furthermore, this passage of the *Śāstra* should be understood in detail according to the scripture. [In the *Śrīmālā-sūtra*, Śrīmālā states]:

> Lord, living beings have a delusion regarding the five compulsive aggregates; they have a notion of eternity, bliss, self, and purity regarding impermanence, sufferings, selflessness, and impurity [of things] respectively. Lord, even all the Śrāvakas and Pratyekabuddhas have a delusion about the Truth Body of the Tathāgata which is the object of the omniscient gnosis and has never been seen before by their wisdom of emptiness. Lord, if living beings have the notion of eternity, bliss, self, and purity, they would be the child born of the heart of the Buddha. Lord, those living beings would not be the people of delusions. Lord, those living beings would correctly perceive.
>
> For what reason? Lord, this is because the Truth Body of the Tathāgata is transcendence of eternity, transcendence of bliss, transcendence of self, and transcendence of purity. Lord, those people who perceive the Truth Body of the Tathāgata in this way perceive correctly. Those who perceive correctly are the heart-child of the Buddha.

The order of the four transcendences of excellence on the Truth Body of the Tathāgata should be known as the reverse of the one of causes. In this regard, (1) being opposite to taking delight in impure saṃsāra by icchantikas who feel enmity towards the

Mahāyāna teaching, transcendence of purity should be understood to be the fruition obtained by the meditation on faith in the Mahāyāna teaching by bodhisattvas.

(2) Being opposite to taking delight in the self-habit regarding the five compulsive aggregates of which no self exists, by other heterodox schools; the transcendence of self should be understood to be the fruition obtained by the meditation on the transcendence of wisdom. Indeed, all other heterodox schools assert that things such as matter, sound, etc., have a self as their nature but [in reality] they do not. And things asserted in this way by the heterodox are deceptive with respect to their [false] characteristic of being self, hence they are always selfless. [On the contrary,] the Tathāgata has obtained transcendences of supreme selflessness by wisdom which correctly realizes reality. And selflessness correctly perceived by the Tathāgata is not deceptive with respect to its characteristic of being selflessness, hence it is always accepted as self. Selflessness is meant by "self," as [a scripture states:] "He stays by means of non-staying."

(3) Being opposite to taking delight in cessation of the sufferings of saṃsāra by those associated with the Śrāvakayāna who have fear of the sufferings of saṃsāra, transcendence of supreme bliss concerned with all matters, worldly and transcendent, should be understood to be the fruition obtained by the meditation on space-treasure concentration, etc.

(4) Being opposite to taking delight in the tranquil abode by those associated with the Pratyekabuddhayāna who are indifferent to the welfare of living beings, transcendence of eternity with respect to perfectly pure mastery, which works as long as saṃsāra exists, without interruption, of the welfare of living beings, should be understood to be the fruition obtained by the meditation on the great compassion by bodhisattvas.

Thus, the attainment of four kinds of transcendence of excellence regarding purity, self, bliss, and eternity on the Truth Body of the Tathāgata are respectively the fruition of the meditations on faith, wisdom, concentration, and great compassion by bodhisattvas. Because of these four kinds [of cause], the Tathāgata is acclaimed as the ultimate Element, infinite space and reaching to the end of time. Indeed, the Tathāgata is the one who has become the ultimate Element because he has obtained the utterly pure ultimate Element by the meditation on faith in the Mahāyāna teaching. He is the one who has become infinite space because he has realized the space-like ultimate selflessness of living beings and their environments by the meditation on transcendence of wisdom, and because he has become the supreme Lord of the Dharma, pervading all and teaching all, by the meditation on the space-treasure concentration, etc. He is the one who will reach the end of time because he is endowed with endless compassion towards all living beings by the meditation on the great compassion.

For the attainment of the four kinds of transcendence of excellence on the Truth Body of the Tathāgata, there are four impediments even in cases of arhats and pratyekabuddhas, who are staying in the uncontaminated Element, as well as bodhisattvas who have obtained powers, having defining characteristics of (1) condition (*pratyaya*); (2) cause (*hetu*); (3) origination (*saṃbhava*); and (4) destruction (*vibhava*). In this regard, (1) condition is defined as the ground of instinct for misknowledge[680] just as misknowledge (*avidyāvāsa*) is the ground for [stimulating] synthetic activities (*saṃskārā*). (2) Cause is defined as uncontaminated karma conditioned by the ground of instinct for misknowledge just as synthetic activities. (3) Origination is defined as the

[680] *avidyā-vāsa-bhumi, ma rig pa'i bag chags kyi sa.*

accomplishment of the threefold mind-made body,[681] conditioned by the ground of instinct for misknowledge and caused by uncontaminated karma just as the accomplishment of the threefold worldly existence is conditioned by the four kinds of function (*upādāna*) and caused by contaminated karma. (4) Destruction is defined as death of inconceivable transformation conditioned by the accomplishment of the threefold mind-made body just as old age and death (*jaramaraṇa*) conditioned by birth (*jāti*).

Arhats, pratyekabuddhas and bodhisattvas who have obtained powers will not obtain transcendence of supreme ultimate purity insofar as they have not extirpated the ground of instinct for misknowledge which is the foundation of all addictions, thereby not being utterly free from the taint of stinky smell of addictions. They will not obtain the transcendence of uncreated self insofar as they follow a habitual pattern of subtle identity-reification[682] depending on the ground of instinct for misknowledge. They will not obtain transcendence of supreme bliss as the extinction of the origination of the mind-made aggregates insofar as these aggregates have originated depending on the ground of instinct for misknowledge and uncontaminated karma which are motivated by the habit of subtle identity-reification conditioned by the ground of instinct for misknowledge. And they will not obtain transcendence of immutable eternity insofar as they have not overcome death of inconceivable transformation as long as they have not actualized the Buddha-essence by stopping all afflictions of addiction, karma, and birth. In this regard, the ground of instinct for misknowledge is similar to the affliction of addiction. The synthetic uncontaminated karma is similar to the affliction of karma. The

---

[681] *manomayātmabhāvakāya, yid kyi rang bzhin gyi lus.*

[682] *sūkṣma-nimitta-prapañca, mtshan ma'i spros pa spyod pa phra mo.*

accomplishment of the threefold mind-made body and death of inconceivable transformation are similar to the affliction of birth. Again, this passage of the treatise is to be understood in detail according to the scripture. [In the *Śrīmālā-sūtra*, Śrīmālā states:]

> Lord, conditioned by function and caused by contaminated karma, there was the origination of the threefold worldly existence; likewise, Lord, conditioned by the ground of instinct for misknowledge and caused by uncontaminated karma, there was the origination of the threefold mind-made body of arhats, pratyekabuddhas and bodhisattvas who have attained powers. Lord, for the origination of the threefold mind-made body in these three stages and for the accomplishment of contaminated karma, the ground of instinct for misknowledge is the condition.

Thus, in these three mind-made bodies of arhats, pratyekabuddhas and bodhisattvas, there are no transcendences of purity, self, bliss and eternity. Seeing this, [the *Śrīmālā-sūtra*] states:

> Only the Truth Body of the Tathāgata is the transcendence of purity, the transcendence of self, the transcendence of bliss, and the transcendence of eternity.

> That is purity because it is naturally pure, and
> Because the instincts are removed.
> The pacification of the reifications of
> Self and selflessness is the supreme self. // 37 //
> That is bliss because the mind-made aggregate
> And its causes have been turned around.
> That is eternity in virtue of realization
> Of the equality of saṃsāra and nirvāṇa. // 38 //

In brief, the transcendence of purity on the Truth Body of the Tathāgata should be known by two reasons: (1) because of being naturally pure as the common characteristic; and (2) because of being pure by the removal of defilements as the special characteristic. The transcendence of the supreme self, too, should be understood by two reasons: (1)

because of being free from self reification by rejecting the extreme of the heterodox; and (2) because of being free from selflessness reification by rejecting the extreme of śrāvakas. Transcendence of bliss is to be known likewise by two reasons: (1) because of the destruction of taking rebirth by the instincts on account of the elimination of all kinds of origin of suffering; and (2) because of the actualized termination of the mind-made bodies on account of the actualization of all kinds of cessation of suffering. And the transcendence of eternity is to be known by two reasons: (1) because he does not fall into the nihilistic extreme through his not diminishing saṃsāra to the extent of being impermanent; (2) nor does he fall into the eternalistic extreme through his not exaggerating nirvāṇa to the extent of being permanent, as [the *Śrīmālā-sūtra*] states:

> If someone perceives the created as impermanent, Lord, that would be a nihilistic view. And it would not be correct. If someone perceives nirvāṇa as eternal, Lord, that would be an eternalistic view. And it would not be correct.

It is said, by means of the mode of the ultimate Element, that ultimately saṃsāra itself is nirvāṇa, because [the Tathāgata] has actualized the non-staying nirvāṇa without constructing such duality. This passage shows that the non-staying place, which is neither close to nor remote from all living beings, is obtained by two causes. Which two? The bodhisattvas do not get close to all living beings, because all instincts for attachment have been eliminated by their wisdom. Likewise, bodhisattvas do not feel remote from them, because those beings will never be abandoned owing to their great compassion. These [two] are the liberative techniques for attainment of the prefect enlightenment of which

non-stay is the nature. Indeed, bodhisattvas have eliminated all instincts for attachment by wisdom for their own sake, thereby being deeply intent upon nirvāṇa and not staying in saṃsāra as do those who do not have spiritual gene for nirvāṇa. Owing to their great compassion, they never abandon suffering living beings for the sake of others, thereby acting in saṃsāra and not staying in nirvāṇa as do those who aspire only for the peace. Thus these two qualities are the root of the unexcelled enlightenment, [as the *Śāstra* states:]

> [Though] having completely severed self-cherishing by wisdom,
> Compassionate ones do not obtain the peace owing to other-cherishing;
> Thus depending on wisdom and compassion as techniques for enlightenment,
> Noble ones approach neither saṃsāra nor nirvāṇa. // 39 //

Now, with reference to the aforementioned point of "action," what is demonstrated by the latter half of that verse (I.35)?

> If the Element of the Tathāgata did not exist,
> Aversion to suffering would not arise.
> Desire, aspiration and prayer for nirvāṇa
> Would also not arise. // 40 //

So [the treatise] states:

> Lord, if there were no Buddha-essence, then there would arise neither aversion to suffering nor desire for nirvāṇa, nor the wish, aspiration or prayer for it.

Here in brief, the Element of the Tathàgata, the pure spiritual gene of even those people who are definitely mistaken, causes two kinds of action. It develops aversion to

saṃsāra on the basis of perceiving the faults of suffering, and it calls forth desire, wishing, aspiration and prayer for nirvāṇa on the basis of perceiving the virtues of its bliss. In this regard, "wishing" means manifested desire. "Desire" means longing for the attainment of the desired aim. "Aspiration" means searching for the means to obtain the desired aim. "Prayer" means causing the wish by thinking of the desired aim.

> Perceiving saṃsāra as having the fault of suffering,
> And nirvāṇa as having the excellence of bliss
> Is due to the existence of the gene,
> But not if without the gene. // 41 //

Because of the existence of the spiritual gene, the people who are possessed with white qualities perceive saṃsāra as having the fault of suffering and nirvāṇa as having the excellence of bliss. For what reason? [The *Jñānālokālaṃkāra-sūtra*] states as follows:

> After this, the intuition light rays of the Tathāgata sun fall upon the bodies of even those people who are definitely mistaken, thus benefiting them and producing correct cause of future [liberation]. They cause their virtuous qualities to increase.

As to the statement that "icchantikas have the quality of no nirvāṇa forever," it is said so because feeling enmity towards the Mahāyāna teaching is the cause of being icchantikas. Intending to a certain period of time, it is thus stated in order to avert the enmity. None could be impure forever because of the existence of naturally pure gene. Intending the existence of possible purity in all beings without discrimination, the Lord therefore declares:

Being beginningless yet having its end,
It is naturally pure and endowed with eternity;
Not be seen because outside covered by beginningless sheath,
Just as the gold image concealed [in mud].

There is one verse with reference to the point of "possession."

Like a great ocean, an inexhaustible storage
Of immeasurable jewels of excellence, and
Like a lamp, because its nature
Possesses inseparable excellences. // 42 //

In this regard, what is shown by the former half of this verse?

Because it consists of the Truth Body, the Victor's
Intuition, and Compassion, the Element
Is demonstrated to be similar to an ocean,
Through being ocean bed, jewels and water. // 43 //

On account of the three points, which are analogous to three aspects of a great ocean respectively, the point of "possession" should be understood in terms of the Element of the Tathāgata being possessed with [the excellences of] the cause. Then, which are the three points? They are (1) the cause for purifying the Truth Body, (2) the cause for obtaining a buddha's intuition, and (3) the cause for receiving the Tathāgata's great compassion. Here, (1) the cause for purifying the Truth Body is to be known as the meditation on faith in the Mahāyāna; (2) the cause for obtaining a buddha's intuition, the meditation on wisdom and concentration; and (3) the cause for receiving the Tathāgata's great compassion, the meditation on great compassion of bodhisattvas. In this regard, the meditation on faith in the Mahāyāna is analogous to the ocean bed since it holds immeasurable and inexhaustible jewels of wisdom and concentration as well as the water

of compassion. The meditation on wisdom and concentration is analogous to jewel because of its free of constructive thought and being endowed with inconceivable powerful excellences. The meditation on great compassion of bodhisattvas is analogous to the water because it has one taste of supreme moist nature [permeating] all beings. This conjunction of [the Element] with that [causal fourfold excellence] in terms of these three causes of the three things is called "possession."

Now, what is shown by the latter half of the verse?

In the immaculate state, superknowledges,
Intuition and that immaculateness
Are inseparable, thereby being analogous to its light,
And heat and color of a lamp. // 44 //

On account of the three points, which are analogous to three aspects of a lamp respectively, the point of "possession" should be understood in terms of the Element of the Tathāgata being possessed with [the excellences of] the fruition. Then, which are the three points? They are (1) superknowledges, (2) intuition of the termination of contaminations, and (3) the termination of contamination. Here, the five superknowledges are analogous to the light because they have the characteristic of engaging in the elimination of darkness which is discordant to the experiential knowledge of respective object. Intuition of the termination of contaminations is analogous to heat because of its characteristic of engaging in consuming the fuel of karma and addictions without the remains. The transformed termination of contamination is analogous to color because of its characteristic of being immaculate, pure, and luminous. In this regard, it is immaculate because it has eliminated addictive obscuration. It is pure because it has eliminated cognitive obscuration. It is luminous because it is not in its nature to be these

two coincidental[683] [obscurations]. Thus, these seven things, which are consisted of five superknowledges, intuition, and the termination, in the continua of those people who have nothing further to learn are inseparable from each other in the immaculate ultimate element, not being differentiated but identical to the ultimate element. This is called "possession." And with reference to its point, the simile of a lamp is to be understood in detail according to the [*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-*] *sūtra:*

> Śāriputra, just as a lamp is indivisible by and inseparable from its light, heat and color, a precious stone is also indivisible by and inseparable from its light, color and shape. Likewise, Śāriputra, the Truth Body taught by the Tathāgata is indivisible by the qualities of the Tathāgata, which are far beyond the sands of the Ganges in number, and is inseparable from the excellences of the intuition.

There is one verse with reference to the point of "engagement."

Because reality is engaged differently by
The Naïve, noble ones, and perfect buddhas,
The perceiver of reality has taught
This Buddha-essence is in living beings. // 45 //

What is shown by this verse?

Naïve people are of error,
The perceivers of the truth are the opposite.
The Tathāgatas perceive it as it is
Absolutely correct without reification. // 46 //

[683] *āgantuka,glor bur.*

It should be understood that [engagements with] the Element of the Tathāgata have been taught to bodhisattvas in the *Prajñāpāramitā-sūtra*, etc., with reference to the non-conceptual intuition. There are three different kinds of engagement with the general characteristic of the pure reality of all things as taught [in the *sūtra*] of naïve people who do not perceive the reality, of noble ones who perceive the reality, and of tathāgatas who have obtained the ultimate purity in perceiving the reality. In other words, they are of error, correct, and absolutely correct without reification respectively. In this regard, "of error" refers to naïve people on account of their erroneous notions, thoughts, and views. "Correct" refers to noble ones because they, being opposite to naïve people, have eliminated error. And "absolutely correct without reification" refers to perfect buddhas because they have destroyed addictive obscuration and its instincts as well as cognitive obscuration.

Four other points taught hereafter should be understood to be the ramifications of the point of engagement. In this regard, there is one verse with reference to the point of "states."

> Impure, [both] pure and impure,
> And perfectly pure, are respectively
> Called an ordinary being,
> Bodhisattva, and the Tathāgata. // 47 //

What is shown by this verse?

> The Element, subsumed under these six,
> The points of nature and so forth,
> Is, in accordance with its three states,
> Demonstrated by three names. // 48 //

The immaculate Element, taught by the Lord in detail in numerous ways, is hitherto subsumed under six points, namely: nature, causes, fruition, actions, possession, and engagement. This Element is also to be known as being taught through the teaching of three names in accordance with its three states respectively. That is to say, (1) it is called the "Element of living being" in the impure state; (2) it is called "bodhisattva" in the [both] pure and impure state; and (3) it is called "tathāgata" in the perfectly pure state, as the Lord states [in the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-sūtra*:]

> Śāriputra, this the Truth Body, when it is covered with limitless sheaths of addictions, being carried by the current of saṃsāra and circling between death and birth in the course of beginngless and endless saṃsāra, is called the "Element of living beings."
>
> This same the Truth Body, Śāriputra, when it has felt aversion to the sufferings in the current of saṃsāra and become free of attachment to all the objects of desire, ventures forth into the deeds for the sake of enlightenment. By means of the ten transcendences and after mastery of all of the eighty-four thousand aggregates of the Dharma, it is called "bodhisattva."
>
> Furthermore, Śāriputra, when this very Truth Body, having been released from all the sheaths of addictions, having gone beyond all the sufferings, having been freed of all addictive defilements, has become pure, perfectly pure, and supremely pure, it ascends to the stage to be looked upon by all living beings, obtains the power of a person who is unexcelled in all knowable objects, and has obtained unimpeded and unconstructive power of controlling all things, then [the Truth Body] is called "the Tathāgata, Arhat, Perfect the Buddha."

There is one verse with reference to the point of the "all-pervadingness" of the Element of the Tathāgata in these three states.

> Just as space, free of constructive thought by nature,
> Is all-pervading. So
> The nature of the mind, the immaculate element,
> Is likewise all-pervasive. // 49 //

What is shown by this verse?

Its general characteristic pervades
Faults, excellences and the ultimate,
As space does the inferior,
Medium and supreme aspects of forms. // 50 //

The nature of the mind of an ordinary being, a noble one, and a perfect buddha, being free of the constructive thought, is the general characteristic [of the Element]. Therefore, it is all-pervading, all-engaging, equal, of no difference in these three states of having faults, excellences and the ultimate pure excellences, just as space pervades all the vessels of clay, copper and gold. For this reason, immediately after the teaching on the states, the Buddha states [in the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-sūtra:*]

Therefore, Śāriputra, the Element of living beings and the Truth Body are not different from each other. The Element of living beings is nothing but the Truth Body, and the Truth Body is nothing but the Element of living beings. These two are non-dual by meaning but different merely by letters.

Moreover, the Element of the Tathāgata, being all-pervading in these three states, is unchangeable either by addictions or through purification. There are fourteen verses with reference to this subject. The summarized meaning of these verses is to be known by the following verse:

Though possessing coincidental faults,
Because it has excellences by nature,
It is the unchanging noumenon,
The same after as it was before.// 51 //

In the impure state as well as in the [both] pure and impure state, which are shown by the [following] twelve verses and by the [next] one verse respectively, [the Element of the Tathāgata] is possessed with coincidental [faults] of fundamental and subsequent addictions. [On the other hand], it is endowed by nature with the qualities of the Buddha in the perfectly pure state, which are indivisible, inseparable [from the Truth Body], inconceivable and far greater in number than the sands of Gaṅgā as demonstrated by the fourteenth verse. Therefore, it is demonstrated that the Element of the Tathāgata is eternally unchangeable like space throughout different times.

What are the twelve verses with reference to the unchangeable characteristic in the impure state?

As space is all-pervading and,
Because of being subtle, is completely unaffected,
So, that abode[684] which exists in all living beings,
Is completely unaffected. // 52 //
Just as all worlds
Arise and disintegrate within space,
So in the uncompounded element
All the sense-faculties arise and disintegrate. // 53 //
Just as space has never before
Been burnt by fires,
So this is not burnt by the fires of
Death, sickness and aging. // 54 //
Earth is sustained by water,
Water by air, and air by space;
Space is, however, neither sustained
By air, water nor earth. // 55 //
Similarly the aggregates, elements, and sense-faculties
Are based upon karma and addictions.
Karma and addictions are always based
Upon irrational thought. // 56 //
This irrational thought is based upon
The purity of the mind, yet the mind's nature is not based
Upon any of the things. // 57 //
The aggregates, elements, and sense-faculties

---

[684] *sthita, gnas.*

Should be known as akin to earth.
The karma and addictions of living beings
Are to be known as akin to water. // 58 //
The irrational thought is known
As having resemblance to air;
Being of no basis and of no abiding,
The nature is like space. // 59 //
The irrational thought abides
Within the nature of the mind.
By this irrational thought,
Karma and addictions are produced. // 60 //
From water of karma and addictions
The aggregates, elements, and sense-faculties Occur,
Arising and disintegrating just like
[Water] arises and subsides. // 61 //
The nature of the mind is like space-element:
It has neither causes nor conditions
Nor these in collection,
Nor arising, abiding or destruction. // 62 //
The nature of the mind is luminous,
Unchanging like space.
It has never become addicted by attachment and so on, the
Coincidental defilements which arise from irrational thought. // 63 //

How is this Buddha-essence in the impure state as being unchangeable in its nature demonstrated by this simile of space? It is said as follows:

This cannot be produced,
By karma and addictions which are akin to water, etc.
Even the fierce fires of death, sickness and aging
Cannot consume it. // 64 //

The arising of the world that consists of aggregates, elements, and sense-faculties is based upon the water of karma and addictions, which is in turn produced by a wind-circle of irrational thought. This evolution, however, does not cause the spatial formation of the nature of the mind. In the same way, in order to destroy the world that consists of the aggregates, elements, and sense faculties founded on the air-like irrational thought and

water-like karma and addictions, a group of fires arise which are death, sickness and aging. It should be known, however, that even by this arising of the fires of death, etc., this [nature] cannot be destroyed. Thus, in the impure state, though all the defilements of karma, addictions, and birth arise and disintegrate like world environments, the uncompounded Buddha-essence, like space, is without arising and cessation. Therefore, it is demonstrated as being an absolutely unchangeable noumenon. And this space simile which refers to the means of [actualizing] the Dharma of luminosity with regard to the natural purity is to be understood in detail according to the [*Gaganagajāñbodhisattva-paripṛcchā-*] *sūtra:*

> Great seer, addictions are the dark; purity is luminosity. Addictions are weak; transcendental analysis is powerful. Addictions are coincidental; the natural purity is the root. Addictions are of imagination; nature is free of imagination. For example, Great seer, this great earth is supported by water. Water is supported by air, and air is supported by space. But space, in turn, is not supported by anything. Thus, among these four elements, space is more powerful than any of the other three elements of earth, water and air. It is also firm and immovable. It has no decrease and no increase. It is not produced and does not cease. It is supported by its own essence. [However], the three other elements are possessed of arising and disintegration, being unstable. These are perceived as changeable, but space is not in the slightest. Likewise, the aggregates, elements, and sense-faculties have their support in karma and addiction. Karma and addiction have their support in irrational thought and the latter, in turn, have its support in the natural purity. Therefore, it is said: the mind is naturally luminous, but it is defiled by coincidental addictions...
>
> In this regard, all these things of irrational thought, karma, addictions, aggregates, elements, and sense-faculties are produced by the conglomeration of causes and conditions. When these causes and conditions are separate, they will cease. [On the contrary], the nature has no cause and no condition. Consequently, it has no conglomeration. It is not produced and does not cease. In this regard, the nature is akin to space, irrational thought air, karma and addiction water, and the aggregates, elements, and sense-faculties earth. Therefore, it is said that all things are completely devoid of any root. They have a root of essence-free, of non-abiding, of purity, and of root-free.

Nature in the impure state has been explained as being analogous to space on account of its unchangeable characteristic; irrational thought, karma and addictions as being analogous to air and water respectively, on account of their characteristic of cause; and the aggregates, elements, and sense-faculties which are produced [from the former two] as being analogous to earth element on account of their characteristic of result. Fires of death, sickness and aging which cause the disintegration [of the former three] have not yet been explained as being analogous to the fire element on account of their characteristic of headaches. So I shall explain.

The three fires, the fire at the end of the world,
The fire of hell and the ordinary fire,
These are to be known respectively as the analogy
For three fires of death, of sickness and aging. // 65 //

Death, sickness and aging to being analogous to the fires should be known for three reasons respectively. [They are namely]: (1) because [death] causes six sense-faculties to be not possessed by a person; (2) [sickness] causes various kinds of sufferings to be experienced; and (3) [aging] causes the compounded to develop. Even by these fires, the Element of the Tathāgata in the impure state cannot be changed at all. With reference to this point, it is stated [in the *Śrīmālā-*] *sūtra*:

Lord, this so called "death" and this so called "birth" are merely worldly superficial terms. Lord, this so called "death" causes sense-faculties to cease, and this so called "birth" causes sense-faculties to be obtained. Lord, the Buddha-essence, however, is never born, never ages, never dies, and is never born [again]. Why?

Because, Lord, the Buddha-essence is beyond the sphere characterized as being compounded, being eternal, firm, the peaceful and everlasting.

Now there comes one verse with respect to the unchangeability in the [both] pure and impure state.

Free from birth, death, sickness and aging,
They have realized nature as it is.
Through this cause, and by cultivating compassion for beings,
Though separated from the poverty of birth and so on,
The intelligent depend on (birth and so on). // 66 //

What is shown by this verse?

The noble ones have completely eliminated
The suffering of death, sickness and aging.
It does not (apply) to them because their birth is
Not under the influence of karma and addictions. // 67 //

In the impure state, the substantial cause of the fires of death, sickness and aging is the fuel-like birth based upon the irrational thought, karma and addictions. In the [both] pure and impure state, however, for bodhisattvas who have obtained mind-made body there is no such fires that we can know of because there is no appearance whatsoever.

Because of perceiving immaculate reality,
They have passed beyond birth and so on.
Still, the compassionate-natured display
Birth, death, aging and sickness. // 68 //

Indeed, because of their all-engagement through the virtuous roots, bodhisattvas properly engage with three worlds out of compassion on the basis of their power of

controlling the birth by their will. They make appearance of birth, of aging, of sickness, and of death. But there are in reality no such things of birth, etc., among them. Because, of course, they have correctly perceived that the Element is of no birth and of no arising as it is. And this state of bodhisattvas should be understood in detail according to the [*Sāgaramatiparipṛcchā-*] *sūtra* as follows:

> Which are the addictions associated with the virtuous roots that serve as the cause of saṃsāra for those [bodhisattvas]? They are namely: non-satisfaction in searching for the store of merits; taking rebirth in worldly existence out of their own volition; an earnest wish to meet with buddhas; an unweariness towards the perfect development of living beings; making efforts for the thoroughly apprehension of the Holy Dharma; working to fulfill all kinds of need of living beings; a non-separation from passionate thought for Dharma; a non-abandonment of thorough engagement with the transcendences. Sāgaramati, these are addictions associated with virtuous roots by which bodhisattvas join themselves [to saṃsāra] but they are never affected by the fault of addictions. . . .
>
> [Then, Sāgaramati asked:] Why then, Lord, are the virtuous roots called addictions? [The Lord answered:] Sāgaramati, it is in the sense that bodhisattvas join themselves to three worlds by these addictions in such nature, for the three worlds are originated from addictions. In this regard, bodhisattvas join themselves to three worlds out of their own volition, by their art of liberative techniques, and the cultivation of the power of virtuous roots. Therefore, these are called "addictions associated with virtuous roots." [These are called so] inasmuch as these cause bodhisattvas to join themselves to three worlds, but not because of [actual] addictions on the mind.
>
> Sāgaramati, suppose there was an only son of some merchant or householder. Suppose he was beloved, handsome, cherished, and attractive. Suppose this boy, being a child, would fall into a filthy pit while playing. The mother and relatives of this boy would see him fall into the filthy pit. Upon seeing this they would cry, distressed and would scream. They could not, however, take the boy out by entering into the pit. Then the boy's father would come to that place, and would see his only son fallen in the filthy pit. Upon seeing this and complying with the fervent wish to pull out his only son, he would jump into the filthy pit in a hurry without any feeling of disgust, and would take out his only son.
>
> Sāgaramati, this analogy is made in order to understand a special meaning. What meaning is suggested by this analogy? Sāgaramati, "filthy pit" is a synonym of the three worlds. "Only son" is a synonym of living beings for bodhisattvas have a notion of the only son towards all living beings. "Mother and relatives" is a synonym of those people who belong to the Śrāvakayāna and Pratyekabuddhayāna since they, having seen living beings fallen into saṃsāra, are distressed and cry out, but have no ability to rescue them. "Great merchant or householder" is a synonym of bodhisattvas

> who are pure, undefiled, of undefiled mind, have directly realized attained the uncompounded Dharma, but still take rebirths in three worlds out of their own violation for the sake of living being's development. Sāgaramati, such is the great compassion of bodhisattvas that, being thoroughly free from all rebirths, they still take rebirths in worldly existence. Embraced by the art of liberative techniques and wisdom, they are never harmed by defilements; and, in order to liberate living beings from all the bondage of addictions, they teach the Dharma.

Through this scripture passage, [both] pure and impure state is demonstrated in a sense that powerful bodhisattvas engage with rebirths out of their own violation for the sake of others, by the powers of their virtuous roots and compassion, but at the same time, they are not defiled due to the powers of their art of liberative techniques and wisdom.

In this regard, when bodhisattvas have obtained the correct perception of the Element of the Tathāgata as being of non-production and non-origination, then they automatically become such bodhisattvas.[685] This point should be understood according to the *Sūtra* as follows:

> Sāgaramati, perceive that things are of no real essence and there is no creator, no owner, no living being, no life, no person, and no self. Indeed, these things are established according to [bodhisattva's] wish. Thus do not think or imagine! Sāgaramati, bodhisattvas who believe this unchangeable noumenon (*dharma*) never cultivate the feeling of resistance towards any thing. They will be possessed with the pure intuitive perception that there is nothing which causes benefit or harm. Thus, they know correctly the noumenon of things and thus they will never cast off the amour of great compassion.
>
> Sāgaramati, suppose there were an invaluable *vaidūrya* stone, well purified, well cleaned and stainless. Suppose it would be left in mud and would remain there for a thousand years. Then, this stone would be taken out from mud and would be cleaned by wash and purification. As being cleaned well, however, it would never abandon its nature of jewel, pure and stainless. In the same way, Sāgaramati, bodhisattvas know the mind of living beings as being naturally luminous. But they also perceive that the same mind is defiled by the coincidental addictions. Then bodhisattva think as follows: These addictions would never penetrate into the naturally luminous mind of living beings. Being incidental, these addictions are the production of incorrect imaginations. We can teach these living beings Dharma in order to heal their addictions. Thus, they never have their minds discouraged. Instead, they cultivate the

[685] *imāṃ odhisattva-dharmatām anuprāpnoti, byang chub sems dpa' chos byid 'di rje su thob pa.*

spirit of engaging with living beings many times. Again they think as follows: These addictions have no power and strength. These are powerless, weak, and have no real support at all. These addictions are [produced] by incorrect imaginations. We will never feel angry with addictions if we investigate them with correct and proper mentation. We shall never connect ourselves with addictions so we shall investigate them in detail. We would do better not to connect with addictions. It is not good to connect with addictions. If we connected ourselves with addictions, how could I teach the Dharma to living beings who are bound by the bondages of addictions in order to eliminate these bondages of addictions? In any case, we shall never connect ourselves with addictions, and then we shall teach the Dharma to living beings in order to eliminate their bondages of addictions. On the other hand, we shall connect ourselves with those addictions associated with virtuous roots which cause saṃsāra to be connected in order to develop living beings.

Here, the expression "saṃsāra" is accepted as the threefold mind-made body which is the reflection of three worlds within the uncontaminated element. It is saṃsāra because it is compounded of uncontaminated virtuous roots. At the same time, it is nirvāṇa because it is uncompounded of contaminated karma and addictions. With regard to this point, the *Sūtra* states:

Therefore, Lord, there is saṃsāra, compounded as well as uncompounded. There is nirvāṇa, compounded as well as uncompounded.

Being possessed with all-engagements arisen from the mind that is a mixture of compounded and uncompounded, this state is called the "[both] pure and impure state."

This state is chiefly established for the Confronting[686] stage of bodhisattva because, [in this stage], bodhisattvas, proceeding to the attainment of knowledge of the termination of defilement[687] through their meditations of transcendence of unobstructed wisdom and great compassion, still do not actualize that attainment in order to protect all living beings.

[686] *abhimukhī, mngon du gyur pa.*
[687] *āsravakṣayajñāna, zag pa zad pa'i mngon par shes pa.*

With reference to this knowledge of the termination of defilement, there is a simile of a man [who has just arrived in a city] in the [*Ratnacūḍā-*] *sūtra.*

Thus, fortunate child,[688] bodhisattvas cause the five superknowledges to be cultivated through practices on the basis of great effort, great exertion and high resolve. Having the mind purified by concentration and superknowledges, they confront with the termination of defilement. Having the mind purified by intuition from the termination of defilements and through the cultivation of the spirit of great compassion in order to protect all living beings; they are confronted by the termination of defilements again when they have produced unobstructed wisdom in the Sixth Stage. Thus, bodhisattvas who are in the "confronting" stage of bodhisattva obtain power to actualize the termination of defilements so their state is explained as "pure."

Bodhisattvas having such natures wish to protect straying living beings with their great compassion, proclaiming: "I shall lead others to this correct realization." While familiarizing themselves with the techniques for the bliss of the peace, bodhisattvas do not taste it. When looking at living beings who are confronting saṃsāra, bodhisattvas are confronting with nirvāṇa by contrast. In order to perfect the aids to enlightenment, they return from places of meditation and voluntarily take rebirths in the Desire-world. Wishing to work for the sake of living beings as quickly as possible, they have obtained the power for manifesting all kinds of bodies, as naïve people, and by taking various rebirths [even] in the form of animals. From this point their state is explained as "impure."

There following is another meaning of the verse [66]:

---

[688] I agree with Takasaki that the word "*kulaputra*" is probably an excess because the simile is missing and the following passage is best seen as a paraphrase of the *Ratnacūḍā-sūtra*. But it is also possible, as Takasaki has pointed out, that Sanskrit original and Tibetan redaction has a lacuna here. *A Study on the Ratnagotravibhāga,* 251.

Those blinded by misknowledge perceive the Buddha's child,
Who have realized this unchangeable noumenon,
As though they were born and so on.
This is really wonderful! // 69 //
Having obtained the experiential object of noble beings,
They show themselves within the experiential object of the naive;
Thus the techniques and compassion of these friends for beings
Are truly excellent. // 70 //
Though they have transcended all worlds,
They are not separate from the world.
They act within the world for the world,
Without being affected by worldly defilement. // 71 //
Just as a lotus born of water
Is not affected by water,
Similarly, though having been born in the world,
They are never affected by worldly things. // 72 //
In order to accomplish their deeds,
Their intelligence is always burning like fire.
At the same time, they are always immersed
In meditation on the peace. // 73 //
Because of the power of [their previous prayers],
And being free from all constructive thoughts,
They do not make any effort
In order to develop living beings. // 74 //
They know precisely whichever technique
To educate disciples and whichever teaching,
Physical form, conduct and behavior
Would be most appropriate. //75//
In this way, those of unobstructed intelligence
Properly engage themselves in benefiting beings
As limitless as the sky,
Continually and spontaneously. // 76 //
During the aftermath of their meditation,
Bodhisattvas become equal to the Tathāgata
On account of the way in which they properly act in the worlds
To liberate living beings. // 77 //
There is however a great difference
Between bodhisattvas and the Buddha,
As those between the atom and the earth,
Or between [water] in a bull's hoof-print and in the ocean. //78//

Of these ten verses taken respectively, [the first] nine verses refer to [the "purity" of noble bodhisattvas] in comparison with the absolute defilement below the Joyous stage of

bodhisattva, and the tenth verse refers to [the "impurity"] in comparison with the supreme purity above the Cloud of Dharma stage. In brief, there is explained the purity and impurity of the four kinds of bodhisattva in the ten stages of bodhisattva. The four kinds of bodhisattvas are as follows: (1) bodhisattvas who have cultivated the spirit for the first time; (2) bodhisattvas who have engaged with deeds; (3) bodhisattvas who have reached the stage of Non-regression; and (4) bodhisattvas who are separated from enlightenment by one birth. In this regard, the first and second verses demonstrate the characteristics of pure excellences of bodhisattvas in the first Joyous stage who have cultivated the spirit for the first time, because these bodhisattvas have perceived the transcendental noumenon which had never been perceived before since the time without beginning. The third and fourth verses demonstrate the characteristics of the pure excellences of the bodhisattvas in the Immaculate stage up to the Far-reaching stage who have engaged in deeds, because these bodhisattvas perform unblemished deeds. The fifth verse demonstrates the characteristics of pure excellences of bodhisattvas in the Immovable stage who have reached the stage of Non-regression, because these bodhisattvas constantly remain in the meditation pertaining to the attainment of great enlightenment. The sixth, seventh and eighth verses demonstrate the characteristics of pure excellences of bodhisattvas in the Cloud of Dharma stage who are separated from enlightenment by one birth, because these bodhisattvas have perfected all the techniques for benefiting themselves and others and because this is their last birth prior to the attainment of the stage of Buddha, the supreme unexcelled perfect enlightenment. The ninth and tenth verses demonstrate the equality as well as the difference between bodhisattvas who have achieved perfection and the Buddha in terms of the excellences of benefiting themselves and others.

Now there comes one verse with respect to the unchangeability in the absolute pure state.

Its nature is unchangeable
Because it is endowed with inexhaustible qualities.
It is the refuge of beings
Because it has no limit in the future.
It is always non-dual
Because it is non-conceptual.
It is also of indestructible character
Because its nature is not altered. // 79 //

What is demonstrated by this verse?

It has no birth, no death,
No sickness, no aging.
Because it is eternal,
Enduring, the peace and unchanging. // 80 //
It has not birth even with mind-made body
Because it is eternal.
It has no inconceivable death
Because it is enduring. // 81 //
It is unharmed by the sickness of the subtle instincts
Because it is the peace.
It has no aging conditioned by uncontaminated [karma]
Because it is unchanging. // 82 //

While this Element of the Tathāgata is abiding on the stage of the Buddha that is absolutely immaculate, pure and naturally luminous, it has no birth even in the form of mind-made body in regard to its beginning because it is eternal. It has no death even in the manner of inconceivable transformation in regard to its end because it is enduring. It is unharmed by the disease of the producing ground of instinct for misknowledge in regard to both its beginning and end because it is the peace. It has no aging through the

development of the fruition of uncontaminated karma through lack of things and thus unaffected because it is unchanging.

The meaning of eternity, etc.
With respect to the uncompounded element,
Is to be known respectively,
By each pair of terms. // 83 //

The distinction of each pair of terms shows the statement and exposition of the meaning of each term - eternity, enduringness, peace and unchangeability respectively - and should to be understood according to the [*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-*] *sūtra* as the uncompounded element. It is said:

[Its unchangeable nature is the meaning of eternity
Because it is endowed with inexhaustible qualities.
Its nature of being refuge is the meaning of enduringness,
Because it exists as far as the farthest limit.
Non-duality is the meaning of the peace
Because it is of non-conceptual nature.
Indestructibility is the meaning of unchangeability
Because it is of unaltered nature. ][689]

This unchangeable Truth Body, Śāriputra, is eternal because it is of inexhaustible characteristic. This refuge Truth Body, Śāriputra, is enduring because it exists as far as the farthest limit. This non-dual Truth Body, Śāriputra, is peace because it is of non-conceptual nature. This indestructible Truth Body, Śāriputra, is unchanging because it has the characteristic of being unaltered.

[689] These two verses are unfound in the Chinese version and the current Sanskrit redaction. According to J. Takasaki, these two verse appeared in rNgog-lo's translation are interpolations. *A Study on the Ratnagotravibhāga,* 258.

There is one verse with reference to this point of "indivisible [excellences]" in connection with this pure state of the Buddha-essence that has reached the ultimate point of being absolute pure.

> It is the Truth Body. It is the Tathāgata.
> It is the holy truth. It is nirvāṇa.
> Like the sun and its rays, excellences are indivisible.
> Therefore, there is no nirvāṇa apart from the buddhahood. // 84 //

In this regard, what is demonstrated by the former half of this verse?

> It should be known, in brief,
> There are four synonyms, the Truth Body and so on.
> Because the meaning of this immaculate element
> Is classified into four aspects. // 85 //

In short, the Buddha-essence as the immaculate element has four synonyms in accordance with these four meanings. Then which are the four meanings?

> It is indivisible from the Buddha qualities,
> And the attainment of the gene as it is.
> It is reality, neither false nor deceptive,
> And natural peace from time primordial. // 86 //

With reference to [the first meaning that is the Buddha-essence, it is] indivisible from the Buddha qualities. The following statement from the [*Śrīmālā-*] *sūtra* states:

> Lord, the Buddha-essence is not empty because it is possessed of the Buddha qualities that are indivisible, inseparable, and inconceivable, and are far greater in number than the sands of the Gaṅgā.

With reference to [the second meaning that] its spiritual gene has obtained the inconceivable form in terms of nature, the [*Ṣaḍāyatana-*] *sūtra* states as follows:

> This naturally acquired [spiritual gene], coming down since beginningless time, is like the distinction of the six sense-media.

With reference to [the third meaning of] being neither false nor deceptive, the scripture[690] states as follows:

> In this regard, the ultimate truth is nirvāṇa that is not deceptive in terms of their entities. For what reason? Because this spiritual gene is eternal by nature being peace.

With reference to [the fourth meaning that] it is always the peace, the [*Jñānālokālaṃkāra-*] *sūtra* states as follows:

> Being primordially in nirvāṇa, the Tathāgata, Arhat, the perfectly enlightened ones are of neither origination nor cessation.

For these four meanings, there are four synonyms, namely, (1) Truth Body; (2) Tathāgata; (3) ultimate truth, and (4) nirvāṇa respectively. For what reason? The scriptures[691] states as follows:

---

[690] Unidentified.

[691] The first passage in found in both the *Jñānālokālaṃkāra* and the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra*. The remaining three passages are found in the *Śrīmālā*.

Śāriputra, the so-called "the Buddha-essence" is a denomination of the Truth Body.

Lord, the Tathāgata and the Truth Body are not different from each other. Lord, the Truth Body is nothing but the Tathāgata.

The so-called "cessation of sufferings," Lord, indicates the Truth Body of the Tathāgata who is endowed with such excellences.

The so-called "ultimate element of nirvāṇa," Lord, is a denomination of the Truth Body of the Tathāgata.

Now, what is demonstrated by the latter half of the verse?

Being the perfect enlightenment regarding all kinds [of thing],
And being the elimination of defilements along with instincts,
The Buddha and nirvāṇa
Are non-dual in the ultimate sense. // 87 //

For what reason? These four synonyms of the uncontaminated element converge into the single meaning of the Element of the Tathāgata. Therefore, these four are identical in meaning, and hence, in terms of Dharma of non-duality, "the Buddha" and "nirvāṇa" should be viewed as "indivisible" or "inseparable;" that is to say, they are "non-dual." The former is called this because of his perfect enlightenment regarding all kinds of things, and the latter is called because of its elimination of defilements along with their instincts which takes place simultaneously with the perfect enlightenment in the immaculate element.

Liberation is of the characteristic
Indivisible from the excellences, which are
Of all kinds, immeasurable, inconceivable and immaculate;
This liberation is the Tathāgata.

This point is made clear in the [*Śrīmālā-*] *sūtra* in connection to the nirvāṇa of arhats and pratyekabuddhas:

> Lord, this so-called "nirvāṇa" is a technique used by buddhas.

This scriptural passage demonstrates that this [nirvāṇa of arhats and pratyekabuddhas] is a technique used by perfectly enlightened ones who are the supreme lord of Dharma in order to prevent regression, just as an illusory city in the forest is created for the exhausted travelers after their long journey. [On the other hand,] the [*Śrīmālā-*] *sūtra* states as follows:

> Lord, the Tathāgata, Arhat, the perfectly enlightened ones are possessed of the immeasurable, inconceivable, and ultimate pure excellences because of their attainment of nirvāṇa.

This scriptural passage demonstrates that, having obtained nirvāṇa which is characterized as being indivisible from the accomplishment of four kinds of excellence, the perfectly enlightened ones are identified with this nirvāṇa. Therefore, as both the Buddha and nirvāṇa are possessed with an inseparable quality, no one can obtain nirvāṇa without becoming a buddha.

The buddhas are possessed of all excellences because the emptiness endowed with every supreme form (*sarvākāravaropetaśūnyatā*) has been established within the immaculate element. This point is to be known through the simile of the painters [in the *Ratnacūḍā-sūtra*] as follows:

Compare this to painters,
Specialized in different parts.
So whichever part one knows,
The others can not understand. // 88 //
Their ruling king gives them a canvas,
With the following order:
"You all must paint my portrait on this!" // 89 //
Having received the command,
They start their work of painting.
However, one of them engaging in this work,
Leaves for a foreign land. // 90 //
Because of his absence,
Through having going to another land,
This portrait, with its all parts, would remain unfinished.
This is the simile. // 91 //
These painters are generosity, morality, tolerance, and so on.
Emptiness, endowed with every supreme form,
Is said to be the portrait. // 92 //

In regard to this, even each of these [excellences], such as generosity, etc., should be known as being "immeasurable" since it is differentiated into limitless varieties in the object of the Buddha. It is "inconceivable" on account of its number and power. It is "supremely pure" because of the removal of instinct of its resistance, such as stinginess, etc.

Through the means of concentration on emptiness endowed with every supreme form, the [tolerance of] the non-origination noumenon is obtained. Because of this attainment, [bodhisattvas] at the eighth "Immovable" stage accomplish all excellences of buddhas in the immaculate element on the basis of their non-conceptual, faultless, uninterrupted, and spontaneously engaging knowledge of path. Through innumerable ocean-like means of concentration and incantation (*dhāraṇī*), [bodhisattvas] at the ninth "Positively Intelligent" stage accomplish immeasurable excellences on the basis of their knowledge

of holding immeasurable qualities of the Buddha. [Bodhisattvas] at the tenth "Cloud of Dharma" stage accomplish inconceivable excellences on the basis of their knowledge of revealing the secret of all buddhas. Immediately after [this stage], the supreme pure excellences are accomplished on the basis of knowledge that liberates from addictive obscuration along with its instincts and cognitive obscuration because of the attainment of the buddhahood.

As arhats and pratyekabuddhas cannot perceive these four foundations of the intuitions in these stages, they are said to be far from the element of nirvāṇa that is characterized as being indivisible from the accomplishment of the [aforementioned] four kinds of excellence.

> Wisdom, intuition, and liberation are
> Clear, luminous, and pure, and are
> Inseparable, thereby being similar to the light,
> The rays, and the sun itself. // 93 //

Wisdom, intuition, and liberation are the illustrations of the element of nirvāṇa that is characterized as being indivisible from the accomplishment of the four kinds of excellence. They are demonstrated to be analogous to the sun in four aspects, namely, by three [respective] aspects, and by one [in general]. In this regard, (1) the transcendent non-conceptual wisdom in the continuum of the Buddha is analogous to light because it dispels darkness [that hides] the ultimate reality of the knowable object; (2) The omniscient intuition that is obtained subsequently is analogous to the luminosity of the net of rays because it engages with all aspects of knowable things in their entirety; (3) The natural liberation that is the basis of the above two is analogous to the purity of the sun because of its being absolutely free from defilements and its being luminous; and (4)

As these three are indivisible from the ultimate element in terms of their entities, they are analogous to the light, etc., through their indivisibility [from the sun].

Therefore, until buddhahood is obtained,
There is no attainment of nirvāṇa,
Just as the sun cannot be seen,
Without its light and rays. // 94 //

This Element that is possessed of virtuous qualities as its own nature since beginningless time is the noumenon that is indivisible from the excellences of buddhas. Therefore, until the attainment of the Tathāgata which possesses unobstructed intuitive perception, it is unfeasible to actualize the realization of nirvāṇa that is characterized as the liberation from all obscurations, just as the sun cannot be seen without perceiving its light and rays. Therefore, the [*Śrīmālā-*] *sūtra* states as follows:

> Lord, the realization of nirvāṇa does not exist in the inferior and superior (*praṇīta*) things. Lord, the realization of nirvāṇa is equal to wisdom. Lord, nirvāṇa is equal to intuition, equal to liberation, and equal to the intuitive perception of liberation. Therefore, Lord, it is said that the element of nirvāṇa is of one taste, of equal taste, that is to say, [it is of one] taste with knowledge and liberation.

Like this Buddha-essence has been
Explained through the arrangement of ten aspects,
The fact that it exists within the husk of addictions,
Is known by the following similes. //95//

Thus, with reference to the existence[692] of the noumenon which is eternal in the way it is analogous to the ultimate limit of the future, the arrangement of this Buddha-essence

[692] *saṃvidyamānatā, rig par bya ba nyid.*

has been hitherto explained by ten points. [And hereafter,] with reference to the covering of addictions which is essentially unconnected although co-existing since the beginningless time and the naturally pure noumenon which, likewise existing since the beginningless time, is essentially connected; it should be understood, by nine similes according to the [*the Tathāgatagarbha-*] *sūtra*, that the Buddha-essence is concealed by the limitless coverings of addictions. What are the nine similes?

Like a buddha within faded lotus, honey amidst bees,
Kernels within their husks, gold inside filth,
Treasure beneath the floor, and sprout, etc. grown from a small fruit,
A buddha's image in tattered rags, and // 96 //
Like a king in a poor woman's womb,
A precious statue existing within a clay [mould];
Similarly, this Element exists in all living beings,
Obscured by the defilements of coincidental addictions. // 97 //
The defilements are analogous to the lotus, the bees,
The husks, filth, the floor, the fruit, the tattered rags,
The woman severely afflicted by burning misery, and clay.
the Buddha, honey, grain, gold, treasure, a *nyagrodha* tree,
Precious image, supreme ruler of the world and
Precious statue are akin to this supreme, immaculate Element. // 98 //

The addictions are like the petal-sheath of the faded lotus, and the Element of the Tathāgata is akin to a buddha.

Suppose a buddha, shining with thousand marks,
Were abiding within an faded lotus.
When perceived by a man with the pure divine eye,
It would be extracted from the petal-sheath of lotus. // 99 //
Similarly, the Tathāgata sees with his Buddha-eye,
His own noumenon even in those who are in the *avici* hells.
Unobstructed, and remaining through compassion till the limit of the future,
He liberates us from obscurations. // 100 //
Just as a person of divine eye perceives
The Tathāgata within the closed faded lotus flower,
And cuts away the petals,
The Tathāgata perceives the perfectly enlightened essence

Covered with the sheath of defilements, attachment, hatred, etc.,
And destroys such obscurations through compassion. // 101 //

The addictions are like honey-bees, and the Buddha-essence is akin to the honey.

Suppose a clever person, having seen
Honey surrounded by a swarm of bees,
And endeavoring to get it, with techniques,
Would separate the swarm of bees completely of it. // 102 //
Similarly, the Great Sage, with his omniscient eye,
Perceives this honey-like essence of the mind,
And brings about the complete and perfect
Elimination of the bee-like obscurations. // 103 //
Just as a man who endeavors to get honey
Surrounded by myriad bees,
Disperses them all and makes use of the honey as he planned;
The uncontaminated wisdom within living beings is like the honey.
The Defilements are like bees, and the Buddha,
Skillful victor over bee-like obscurations, is like that man. // 104 //

The addictions are like the outer husk, and the Element of the Tathāgata is akin to the inner kernel.

The kernel of grain is covered by the husk,
And cannot be consumed by any person;
Those seeking food and so on
Must take it out from the husk. // 105 //
Similarly, the Buddha [-essence] in living beings
Is mixed with the defilements of addictions.
As long as it is not freed from them,
It cannot perform the deeds of the Buddha in the three worlds. //106//
Just as the kernel of grain like rice, wheat, barley, etc.,
As long as they have not been fully threshed and still have beards,
Cannot be enjoyed as delicious food for humans;
The king of Dharma, present in living beings,
Having his body unreleased from the husk of addictions,
Will not grant the taste of Dharma joy,
To beings afflicted by the hunger of addictions. //107 //

The addictions are like a place rotting with filth, and the Element of the Tathāgata is akin to the gold.

Suppose, while walking in a hurry, a person's gold
Fell into a place rotting with filth.
This gold, being of indestructible nature,
Would remain there as it was for many centuries. // 108 //
Then a god with the pure divine eye, seeing it there,
Would tell a man: "Here is a piece of gold,
Cleanse this supreme precious thing,
And fashion it into something valuable." // 109 //
Similarly, the Muni perceives the excellences of living beings
Drowned in filth-like addictions,
And pours the rain of Holy Dharma over all beings
In order to purify that mire of addictions. // 110 //
Just as a god, perceiving the gold
Fallen into a place rotting with filth,
Showed it with great insistence to the people that most beautiful of things
So that it might be completely cleansed;
Perceiving the victor, the precious perfect buddhahood,
Within all beings has fallen into addiction's great mire,
the Victor teaches them Dharma in order to purify it. // 111 //

The addictions are like underground, and the Element of the Tathāgata is akin to a treasure of jewels.

Suppose there was an inexhaustible treasure
beneath the floor within a poor man's house.
This man does not know of it. Also the treasure
Cannot say to him, "Here I am!" // 112 //
Similarly, though in the mind there is a treasure of jewels,
The immaculate noumenon, neither established nor negated,
Without recognizing it, these living beings
Constantly experience sufferings of poverty in various ways. // 113//
Just as a treasure of jewels in the house of a poor man
Would not say to him, 'I, the treasure of jewels, am here'
Nor the man would know it to be there;
All beings, who have the treasure of Dharma
In the house of their mind, are like the poor man;
To enable those beings to obtain this treasure,
The Sage has taken rebirth, perfectly. // 114 //

The addictions are like the sheath of fruit-skin, and the Element of the Tathāgata is akin to [the quality of] a sprout contained within a seed.

The imperishable quality [capable of producing] a sprout is contained
Within a seed of the fruit of a mango tree and the like.
When in the presence of ploughed soil, water and so on,
The sprout will gradually grow into the nature of a kingly tree. // 115 //
Likewise, enclosed within the fruit-skin of
Misknowledge, etc., of living beings, is the pure ultimate Element.[693]
And so, by depending on this and that virtue,
It gradually transforms into the nature of a King of Muni. // 116 //
Just as a tree grows from within
The skin of a banana or mango fruit,
Conditioned by water, sunshine, air, soil, time and space;
The seed and the sprout of perfect buddhahood,
Contained within the fruit-skin of addictions of living beings,
Conditioned by this and that virtue,
Dharma will emerge and increase. // 117 //

The addictions are like the tattered rags, and the Element of the Tathāgata is akin to a precious image.

Suppose a buddha image made of precious jewels,
Wrapped in tattered, smelly rags, and fallen on a road,
Were seen by a god. In order to retrieve it,
He would point it out to travelers about this matter. // 118 //
Likewise, the one who has an unobstructed eye
Perceives, even in animals, the nature of the Tathāgata
Wrapped in the various forms of addictions, and,
For the purpose of liberating it,
Demonstrates the techniques. // 119 //
Just as a god with divine eye, seeing a buddha image
Wrapped in smelly rags and fallen on a road,
Would point it out to people in order to retrieve it;
The Victor, perceiving even in animals,
The Element fallen on the road of saṃsāra,
Wrapped in tattered rags of addiction,
Teach the Dharma in order that it be liberated. // 120 //

---

[693] *śubha-dharma-dhātu, chos kham dge ba* (Toh.4025).

The addictions are like a pregnant woman, and the Element of the Tathāgata is akin to a cakravartin contained in the embryonic elements.

Suppose an ugly woman, unprotected,
And staying in a shelter for the homeless,
Bore a glorious king inside her womb,
Yet did not realize that a ruler existed within her abdomen. // 121 //
Birth in saṃsāra is like a shelter for the homeless.
Impure living beings are like the pregnant woman.
And the immaculate Element is like that within the womb;
Owing to having it, one is protected. // 122 //
Just as an ugly woman, dressed in dirty cloths,
Is experiencing the greatest pain in a shelter for the homeless,
even though the ruler is inside her womb;
Even though the protector resides within,
Living beings believe themselves unprotected,
And never find peace by the power of addictions,
So remaining in the basis of suffering. // 123 //

The addictions are like a clay mould, and the Element of the Tathāgata is akin to a golden image.

Suppose that inside [a mould] there were a complete, peaceful statue of melted gold.
But outside is in the nature of dirt.
By seeing and knowing of it, a person
Would remove the outer covering to expose the gold inside. // 124 //
Likewise, the one who has attained the supreme enlightenment,
Thoroughly seeing the nature [of the mind] is luminosity, and
Defilements are coincidental,
Purifies living beings, resembling jewel-mines, from obscurations. // 125 //
Just as an expert removes the clay, knowing of a peaceful statue,
Made of pure, shining gold, enclosed within;
The omniscient knows of the peaceful mind,
Which is like pure gold, and removes obscurations
By means of expounding Dharma, like chipping away the clay. // 126 //

The summarized meaning of the similes is as follows:

Within a lotus, amidst bees,
Inside the husk, filth, and ground,
Within the fruit-skin, within tattered rags,
In the womb of a woman, and inside clay // 127 //
Is that like a buddha, the honey,
The grain, the gold, a treasure,
A tree, a precious image,
A cakravartin, and a golden image. // 128 //
Similarly, it is said that the immaculate nature
Of the mind is beginningless, and is not bound
By the covering of living being's addictions,
Though being beginningless as well. // 129 //

In brief, these similes given in the *Tathāgatagarbha-sūtra* demonstrate the fact that, for all living beings, the defiling factors over their beginningless minds are coincidental, whereas the pure qualities are simultaneous with and inseparable from the mind without beginning. Therefore, the *sūtra* states as follows:

> Living beings are defiled because of the defilements on the mind; they are pure because their mind is pure by nature.

In this regard, with reference to which the nine similes, the sheath of lotus, etc., have been demonstrated? Which are the defilements on the mind?

Attachment, hatred and misknowledge,
Their intense outbursts and instincts,
The eliminations of the paths of insight and meditation,
And [those related to] the impure and pure stages - // 130 //
These nine defilements are demonstrated well
By the similes of the sheath of lotus and so forth.
The coverings of secondary defilements
Have limitless millions of divisions. // 131 //

In brief, these nine kinds of addictions are coincidental in connection to the Element of the Tathāgata that is pure by nature, just as the sheath of a lotus, etc., [is coincidental] to a buddha's image, etc. What are the nine addictions? They are, namely: (1) the addiction characterized as the latent state of attachment; (2) the addiction characterized as the latent state of hatred; (3) the addiction characterized as the latent state of misknowledge; (4) the addiction characterized as the intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge; (5) the addiction included in the ground of instincts for misknowledge; (6) the addiction to be eliminated by [the Path of] Insight; (7) the addiction to be eliminated by [the Path of] Meditation; (8) the addiction related to the impure stages; and (9) the addiction related to the pure stages.

In regard to this, (1- 3) the addictions which exist in the continua of those worldly people who are freed from attachment, and, being the cause of synthetic activity that accumulate immovable karma, give rise to the material and the immaterial worlds, and which are to be destroyed by transcendental intuition. These are called the addictions characterized as the latent state of attachment, hatred and misknowledge. (4) Those which exist in the continua of those living beings who indulge in attachment, etc., and which, being the cause of synthetic activity that accumulate merit and demerit karma, give rise only to the desire world, and are to be destroyed by the wisdom of the meditation on impurity, etc. They are called the addictions characterized by the intense outburst of attachment, hatred and misknowledge. (5) Those which exist in the continua of arhats, being the cause that produces the uncontaminated karma, give rise to the pure mind-made bodies, and which are to be destroyed by the Tathāgata's intuition of enlightenment. These are called the addictions included in the ground of instincts for misknowledge.

There are two kinds of person who enters higher education [on the path]: ordinary people and noble ones. In this regard, (6) those which exist in the continua of ordinary people in being educated on the path, and which are to be destroyed by the wisdom obtained through the first insight into transcendent reality are called the addictions to be eliminated by [the Path of] Insight. And, (7) those which exist in the continua of noble ones in being educated on the path, and which are to be destroyed by the wisdom of the meditation on transcendent reality, perceiving it as it is, are called the addictions to be eliminated by [the path of] meditation. (8) Those which exist in the continua of bodhisattvas who have not reached the ultimate perfection, and which are, in disagreement to the wisdom obtained on the [first] seven stages, to be destroyed by the wisdom of the meditation of the three stages, the eighth stage, etc., are called the addictions related to the impure stages. (9) Those which exist in the continua of bodhisattvas who have reached the ultimate perfection, and which, in disagreement to the wisdom obtained through the meditation of the [last] three stages beginning with the eighth, to be destroyed by the wisdom of the "Vajra-like" concentration are called the addictions related to the pure stages.

These nine addictions, attachment and so on,
In short, are respectively demonstrated well
By the nine similes of,
The sheath of lotus and so on. // 132 //

And, if taken in detail, these addictions can be differentiated into 84,000 types, and hence, are as infinite as the Tathāgata's intuition. On this point, the *Tathāgatagarbha-sūtra* states that the Buddha-essence is covered by the sheath of addictions with limitless divisions.

By these defilements, the naïve,
Arhats, persons in being educated, and the wise,
Are respectively contaminated by
Four, one, two and two. // 133 //

The Lord states [in the *Tathāgatagarbha-sūtra*] that all living beings are possessed with the Buddha-essence. Here, "all living beings," in brief, refer to the four types of beings. They are: (1) naïve people; (2) arhats; (3) persons in being educated [on the path]; and (4) bodhisattvas. These are defiled by four, one, two, and again by two kinds [of addictions] respectively, in connection with [the obscurations to] the uncontaminated element.

Furthermore, how should the respective similarity between nine addictions, attachment, etc., and the sheath of lotus, etc., be understood? How should the Buddhas-essence be understood to be being analogous to a buddha's image and so forth?

Just as a lotus, grown from the mire,
Delights the mind when first appearing,
But later that delight disappears,
So is attachment's joy. // 134 //
Just as a swarm of bees
Sting when irritated;
Likewise, when hatred arises,
It brings suffering to the heart. // 135 //
Just as the kernel of rice and so on
Are obscured by the external husk;
Likewise, the perception of the meaning of the essence,
Is obscured by the covering of misknowledge. // 136 //
Just as filth is something unpleasant;
Those having attachment
Engage in passion - in this way
Intense outbursts are similar to filth. // 137 //
Suppose that wealth is obscured.
Not knowing it, that treasure cannot be obtained;
Likewise, that self-arising [intuition] in living beings is obscured
By the earth of instincts for misknowledge. // 138 //

Just as the sprout and such gradually grow
And split the skin of the seed;
Likewise, the perception of reality overcomes those
To be eliminated by [the path of] insight. // 139 //
Having connected with the noble path,
For those who have overcome the essence of the futile views,
Those to be eliminated by the wisdom of the path of meditation
Are demonstrated to be similar to the tattered rags. // 140 //
The defilements related to the seven stages
Are similar to the impurities of the womb.
Release from that womb is like the
Non-conceptual intuition, well matured. // 141 //
The defilements related to the three stages
Are known as like stains of mud,
The objects to be destroyed by
The Lord' vajra-like concentration. // 142 //
Thus the nine defilements, attachment and so on,
Are analogous to the lotus and the other.
Because the Element is included within the threefold nature,
It is similar to the similes of the Buddha [image] and so on. // 143 //

The analogy between the Buddha-essence, being the cause for purifying the mind,[694] and a buddha's image, etc., should be understood with reference to the threefold nature [of the Buddha-essence]. What is the threefold nature?

The natures of this [Essence] are the Truth Body,
Reality, and also spiritual genes.
They are known by three,
One, and five similes. // 144 //

This Element as being of the nature of the Truth Body is understood by the [first] three similes: the Buddha image, the honey and the kernel [of grains]. Its being of the nature of reality is understood by one simile: the gold. Its being of the nature of the spiritual genes from which the Buddha's three bodies are produced is understood by [the

[694] *cittavyavadābahetu.* rNgog-lo' s translation reads *sems kyi rnam par byang ba' khams* ("the pure Element of the mind").

remaining] five similes: the treasure, the tree, the precious image, the cakravartin, and the golden statue.

Here, how is the Truth Body understood?

> The Truth Body is known in two aspects:
> The ultimate element, which is perfect immaculate;
> Its natural outflow, the profound teaching
> And that taught in diverse ways. // 145 //

The buddhas' Truth Body should be understood in two aspects: (1) perfect immaculate ultimate element is the object experienced directly by the non-conceptual [intuition]. Moreover, this is known with reference to the Dharma realized by the Tathāgatas' individual introspective wisdom; (2) natural outflow (*niṣyanda, rgyu mthun pa*) of perfect immaculate ultimate element as the cause for its attainment, from which comes forth the teaching for other beings according to their educational needs. Moreover, this is known with reference to the Dharma to be taught. The teaching is further divided into two, according to the means of arranging either subtle or extensive Dharma: (a) the teaching expounding the ultimate reality, the way of profound Dharma, in the scriptural collection for bodhisattvas; and (b) the aphorisms, the discourses in prose and verse mingled, prophecy, verses, the special utterances, the narration, etc., expounding the superficial reality, a variety of things.

> Because of being transcendent, there is
> No conceivable analogy with it in the world.
> Thus, the Tathāgata and the Element
> Are demonstrated as being similar. // 146 //
> The subtle, profound teaching
> Is like the one taste of honey;
> While the teaching on various aspects
> Are known as like the kernel of various grains. // 147 //

Thus, the statement that "living beings are possessed with the Buddha-essence" is made with these three similes: the Buddha's image, the honey and the kernel, with reference to the meaning that, with no exception, the Tathāgatas' Truth Body is all-pervading in living beings. Indeed, there is no one among living beings who remains outside of the Tathāgatas' Truth Body, just as no the material can exist outside of space since [the *Sūtrālaṃkāra*] states as follows:

> Just as space is always all-pervading,
> Similarly, this is accepted as being all-pervading.
> Just as space is always pervasive in the material,
> Similarly, this is pervasive in all living beings.
>
> Being unchangeable by nature,
> Virtuous and pure,
> Reality is therefore said
> To be like the forms of gold. // 148 //

Being associated with limitless addictions and sufferings notwithstanding, the mind does not show any change because of its being naturally luminous. Therefore, it is called "reality" in the sense of being unchangeable like excellent gold. Furthermore, without difference in nature, all living beings will join the rank of "the Tathāgata" whenever they have purified all coincidental addictions, even those who have the causes of definite wrong-doing. Thus, the statement that "living beings are possessed of the Buddha-essence" is made by this simile of gold, in reference to the meaning that reality is indivisible. Having in view the nature of the mind, the pure and non-dual noumenon, the Lord states [in the *Jñānālokālaṃkāra-sūtra*] the following:

Mañjuśrī, the Tathāgata knows full well his own substantial basis, and hence, he protects. Through his own purity, he has understood the purity of living beings. His own purity and the purity of the living beings are non-dual; they cannot be divided into two.

It is also stated in [the *Sūtrālaṃkāra*] as follows:

> Though being undifferentiated among all,
> The reality, after purification,
> Is buddhahood; therefore, all living beings
> Are possessed with the Buddha-essence.
>
> Like a treasure and a fruit tree,
> The spiritual gene is known to be twofold:
> That by nature existent without beginning, and
> That supreme developmental. // 149//
> By this twofold gene, a buddha's
> Three bodies are considered to be obtained:
> The first body by the former;
> The other two by the latter. // 150 //
> The beautiful Natural Body is
> Known to be like a precious statue,
> Not created by nature,
> As well as the precious treasure of excellences. // 151 //
> Owing to possession of the kingdom of the great Dharma,
> The perfect Beatific [Body] is analogous to the cakravartin.
> Because of being in the nature of a reflective image,
> The Incarnational [Body] is like a golden statue. // 152 //

Thus, the Element of the Tathāgata is demonstrated to be the essence of all living beings with these five similes: a treasure, a tree, a precious image, a cakravartin, and a golden statue, with reference to the fact that there exist the spiritual genes which produce a buddha's three bodies. Indeed, the buddhahood is distinguished by a buddha's three bodies. Therefore, since the Element of the Tathāgata is the cause of the attainment [of

these three bodies], the word "Element" is here used in the sense of "cause." So it is said that there exists in each of living being the essence, the established Element of the Tathāgata. But these living beings do not know about it.

The Buddha states [in the *Mahāyānābhidharma-sūtra*] as follows:

> The Element that exists without beginning
> Is the foundation of all things.
> Because of its existence, there is saṃsāra,
> And the attainment of nirvāṇa.

Here, how is it that "it exists without beginning?" It has been taught and ascertained by the Buddha, with reference to the Buddha-essence, that "beginning- limit is not to be perceived." As to the "Element," the Buddha states [in the *Śrīmālā-sūtra*] as follows:

> Lord, this Buddha-essence is the essence of transcendent qualities, and the essence of naturally pure qualities.

As to the statement "the foundation of all things," this *Sūtra* states as follows:

> Therefore, Lord, the Buddha-essence is the foundation, basis, and support of the uncompounded things, which are connected, not dissociated, and impossible to be separated. [At the same time], Lord, this Buddha-essence is also the foundation, basis, and support of the compounded things, which are unconnected, dissociated, and possible to be separated.

As to the statement "because of its existence, there [is] saṃsāra," the *Sūtra* states as follows:

> Owing to the existence of the Buddha-essence, Lord, this [essence] is designated as "saṃsāra."

As to the statement "and the attainment of nirvāṇa," the *Sūtra* states as follows:

> Lord, if there were no the Buddha-essence, there would be neither aversion towards suffering nor desire, longing, and prayer towards nirvāṇa.

Furthermore, this Buddha-essence, which is vast as the Truth Body, has the characteristic indivisible from the Tathāgata, and is of nature of the definitive gene, exists the whole time among all [living beings] without distinction. This fact should be perceived on the valid evidence of the noumenon. The Buddha states [in the *Tathāgatagarbha-sūtra*] as follows:

> Fortunate child, this is the noumenon of things. Whether the Tathāgata appears in the world or not, these living beings are always possessed with the Buddha-essence.

[The reasoning of] the noumenon here refers to the reasoning (*yukti*), syllogism (*yoga*), or the means (*upāya*) which realizes that things would reasonably become such and not otherwise. One should not conceive of the ascertainment or the proper

understanding itself as the realization or the reasoning of the. This [noumenon] is not accessible to constructive thought. It is accessible only to faith.

> Self-arisen ones' ultimate reality
> Can be understood only by faith,
> [Just as] the radiating sun
> Cannot be perceived by the blind. // 153 //

In brief, there are four kinds of individuals who are classified as being blind to the Buddha-essence. Who are these four? They are: (1) naïve people; (2) śrāvakas; (3) pratyekabuddhas; and (4) bodhisattvas who have just entered the vehicle, as the Buddha states [in the *Śrīmālā-sūtra*] as follows:

> Lord, for those who have fallen into the futile view, for those who attach to misconceptions, for those whose mind has deviated from emptiness, the Buddha-essence is not their object of experience.

In this regard, "those who have fallen into the futile view" refer to (1) naïve people. Indeed, they cannot believe in uncontaminated element which stops the futile view, because of their habitual adherence to egoism and possessiveness by accepting a personal self and property in connection with contaminated things such as the aggregates, etc. Being so, how could they be expected to cognize the Buddha-essence that is the object of the omniscient [the Buddha]? This is impossible.

[Next,] "those who attach to misconceptions" refer to (2) śrāvakas and (3) pratyekabuddhas. Why? This is because, although the Buddha-essence should be meditated upon as being eternal, they indulge in the meditation on the notion of

impermanence instead of meditating upon the notion of eternity. Likewise, although the Buddha-essence should be meditated upon as being blissful, they indulge in the meditation on the notion of suffering instead of meditating upon the notion of bliss. Although the Buddha-essence should be meditated upon as being regarded as being self, they nevertheless indulge in the meditation on the notion of selflessness instead of meditating upon the notion of self. And, though the Buddha-essence should be meditated upon as being pure, they indulge in the meditation on the notion of impurity instead of meditating upon the notion of purity. Thus, this enumeration explains that this Element, which is characterized as the supreme eternity, the supreme bliss, the supreme self, and the supreme purity, is also not the object experienced by any śrāvaka and pratyekabuddha because they indulge in the path which is in direct contradiction to the attainment of the Truth Body. As to this fact that [the Element] is not the object experienced by those who indulge in misconceptions with the notions of impermanence, suffering, selflessness, and impurity, the Lord has explicated in detail in the *Mahāparinirvāna-sūtra* with the example of a jewel in the pond. It runs as follows:

> Bhikṣus, suppose that in the hot season, people put on their swimsuits and were playing in the water with various ornaments and enjoyments. Suppose then, someone would lose a valuable *vaiḍūrya* jewel in the water. Thus, in order to retrieve this *vaiḍūrya* jewel, all the people, leaving aside their ornaments, would dive into the water. They would mistake pebbles or gravel in the pond for the real jewel, take them out, thinking: "I have got the jewel!" Looking at them from the bank of the pond, they would notice: "It is not the jewel at all!" Meantime, the water of that pond would seem to shine by the power of that jewel. Such perception would make them realize its quality and proclaim: "How wonderful!" Then, a skillful and intelligent person would get the real jewel out.
>
> Likewise, bhikṣus, you who are ignorant of ultimate reality of things, meditate with all perceptual habits, maintaining that all things are impermanent, that all things are suffering, that all things are selfless, and all things are impure, and mediate repeatedly and increasingly. But all these attempts are useless. Therefore, bhikṣus, you should become skillful, not taking those like the pebbles or gravel in the pond.

> Bhikṣus, these things upon which you meditate with all perceptual habits, maintaining that all things are impermanent, that all things are suffering, that all things are selfless, and all things are impure, and mediate repeatedly and increasingly, are [actually] eternal, blissful, pure, and possessed of self.

These [perceptual habits] should be understood in detail, according to the scripture, as misconceptions with regard to the arrangement of ultimate reality of things.

[Lastly,] "those whose minds have deviated from emptiness" refer to (4) bodhisattvas who have just entered the vehicle, deprived of [the understanding of] the Buddha-essence with regard to emptiness. They are the people who either accept emptiness as the door to liberation because it destroys phenomena, thinking that nirvāṇa means annihilation and destruction of any current existence, or have the apprehension of emptiness as being an entity that is different from material, etc., and that is the one which we should realize, upon which we should meditate.

Then, how is this Buddha-essence expressed with regard to emptiness?

> From this there is nothing whatever to be removed
> And absolutely nothing to be added;
> Reality should be perceived correctly,
> And correct perception comes into liberation. // 154 //
> The Element is empty of the coincidental [defilements],
> Which have a character separable from it.
> It is not empty of the unexcelled qualities
> Of character indivisible from it. // 155 //

What is demonstrated by this statement? There is no cause of defilement whatever which is to be removed from this naturally pure Element of the Tathāgata since it is by nature devoid of coincidental defilements. Also, there is no cause of purification at the

slightest which is to be added to it since its nature is the noumenon[695] indivisible from the pure qualities. Therefore, the Buddha states [in the *Śrīmālā-sūtra*] as follows:

> The Buddha-essence is empty of all the sheath of addictions that can be differentiated and separated [from the essence]. The Buddha-essence is not empty of the Buddha's qualities that are inconceivable, far beyond the sand grains of the Gaṅgā in number and cannot be differentiated and inseparable [from the essence].

Thus, the [fact] that something does not exist is correctly observed as "emptiness of something." The [fact] that something remains is correctly known as "rational existence."[696] These two verses demonstrate the exact definition of "emptiness" because [they teach about it] as being free of two extremes of reification and repudiation.

Those whose minds have deviated from emptiness and are distracted, neither doing meditation nor concentration upon it, are called by this reason "those whose minds have deviated from emptiness." Indeed, lacking intuition of ultimate emptiness, no one would be able to realize and obtain the pure reality which is free of constructive thought. Intending this point, the Buddha states [in the *Śrīmālā-sūtra*] as follows:

> The intuition of the Buddha-essence is nothing but the buddhas' intuition of emptiness. This Buddha-essence has never been perceived, has never been realized by śrāvakas and pratyekabuddhas.

---

[695] No equivalent is found in E.H. Johnson's Sanskrit edition.
[696] *rtag par yod*. No equivalent for *rtag par* is found in E.H. Johnson's Sanskrit edition.

This Buddha-essence in terms of being the essence of the ultimate element is said to be the object not experienced by those who have fallen into the futile view, since the ultimate element is an antidote to such view. The Buddha-essence in terms of being the Truth Body, the essence of transcendent qualities, is said to be the object not experienced by those who indulge in misconceptions, since the Truth Body is demonstrated as being an antidote to the worldly things, such as impermanence, etc. The Buddha-essence in terms of being the Truth Body, the essence of the perfectly pure qualities, is said to be the object not experienced by those whose mind has mentally deviated from emptiness, since the transcendent Truth Body, from which the pure excellences are indivisible, is by nature empty of coincidental defilements which are separable.

Being the realization of [the Element] with reference to the unique intuition that is undifferentiated from the ultimate element, this perception of the natural purity of the transcendent Truth Body is here accepted as the slight observation of the Buddha-essence by bodhisattvas who are abiding in the ten stages, as stated [in the *Aṣṭasāhasrikā-prājñāpāramitā-sūtra*]:

> Even by noble ones with pure vision of wisdom,
> You cannot be perceived fully,
> Since their intellect is still partial,
> Just as the sun in the sky [is seen] through a gap in clouds.
> Lord, your Truth Body can be only perceived
> By those with limitless intellect,
> Which pervades everything knowable
> Infinite like space.

[*Question:*] If this Buddha-essence is thus so difficult to cognize inasmuch as it is not always the object even for supreme noble ones who are abiding on the stage characterized as being ultimately free of attachment, then what is the use of this teaching to the naïve?

[*Reply:*] There are two verses summarizing the purpose of this teaching: the first is a qualm, and the second is the response.

It has been taught in this and that [scripture]
That all knowables are ever empty - like clouds, dreams, and illusions;
Why has the Buddha declared here again
The existence of the Buddha-essence in living beings? // 156 //
Being disheartened, contempt for inferior beings,
Apprehending the unreal, repudiating reality,
Excessive attachment to oneself: To those with these five faults,
It has been taught for the purpose of dispelling them. // 157 //

The meaning of these two verses should be known briefly by the following ten verses:

It has been said that the reality-limit is ever empty
Of compounded things, and hence,
Addictions, karma, and retributions,
Are like clouds and so forth. // 158 //
Addictions are likened to the clouds,
Karma is like the experience in dreams
And the aggregates, the retributions of addictions and karma,
Are likened to illusions made by magic. // 159 //
So has it been arranged previously,
And again, in this *Uttaratantra*,
In order to dispel these five faults,
The existence of the Buddha-essence has been taught. // 160 //
Indeed, not learning this,
Some of them, being disheartened,
Caused by the fault of self-contempt,
Will never cultivate the spirit of enlightenment. // 161 //
Someone has cultivated this spirit,
Through pride, thinking: "I am better!"
They insistently accept the notion that
Those who have not cultivated this spirit are inferior. // 162 //
Correct understanding will never arise
In those who think in this way.
Thus, since they are apprehending the unreal,
They will not cognize the reality. // 163 //
These faults of living beings are not real
As they are a reification and coincidental.
In reality, these faults do not have a self,
While the excellences are pure by nature. // 164 //

If one apprehends the unreal faults,
And repudiates the real excellences,
One will not obtain the loving-kindness by which
The wise sees the equality between oneself and others. // 165 //
On the contrary, through learning this teaching,
There arises enthusiasm, respect as for the Teacher,
Wisdom, intuition, and great love. // 166 //
Because of the production of these five qualities,
The fault will be absent and the equality will be perceived.
Being devoid of faults and possessed with excellences,
Recognizing the equality between oneself and living beings,
One will swiftly obtain the buddhahood. // 167 //

Finished is the exposition of the first summary verse with reference to the Buddha-essence in the *Ratnagotravibhāgamahāyānottaratantra* as well as the exposition of reality which is mingled with defilements.

## 2. The *Theg pa chen po rgyud bla ma'i ṭīkā*

(Chapter One: 1a-72a and 64a-170b)

[1a-72a]

[*Opening Verses*]

I bow down to the reverend Gurus,

Who made that jewel torch of the Buddha's teaching,

With impeccable reasoning,

Shine like pure gold through melting, cutting, and rubbing.

I bow my head to the feet of that excellent mentor,

The superb exegete of the Teachings,

Uprooting all mistakes by the power of intelligence,

Who perfected excellent accomplishments of the elimination and realization,

Emblazing three realms with his luminous fame,

And looked after all beings with compassion like his children.

I bow to Maitreya, the empowered regent of the King of Munis,

Who was the superb guide for gods and human,

And to Bodhisattva Mañjughoṣa,

The embodiment of all Victor's wisdom.

Asaṅga, illustrious in this three realms,

Foretold by the Victor as an exegete,

Who would elucidate the interpretable meaning and the definitive meaning of the scriptures of the Victor,

Clearly discriminate the connotation of the words of that superb text;

However, those pretentious people made arbitrary claims,

Believing non-Buddhist philosophy to be the intention of Muni,

Thereby, damaging the system of this Champion.

It is extremely hard to realize the inner meaning of scriptures;

And the liability of erroneous explanation about the noble Dharma is severe.

It is also difficult to have excellent mentors,

Thus, intelligent ones should always remain discreet!

The ambrosia of the noble Dharma has exquisite taste,

Whoever enjoys will be bestowed with immortal state.

Conforming to the reverend mentor's teaching,

I shall elucidate the precious import of the scriptures of the first wheel and the middle wheel.

[*Asaṅga and the Five Treatises of Maitreya*]

This life, which has leisure and opportunity, is so difficult to find and is greatly meaningful. In this lifetime, we should do something better than the worldly systems of our ancestors. Instead of putting in effort to gain profit and respect for this life alone, which are like chaff in the wind, we should lay a sound foundation for achieving the provisional and ultimate aims of future lives. Having known that our behaviors are no

more than that of animals, we shall make earnest endeavor to seize the essence of leisure and opportunity.

The personification of validating reason (the Buddha) established the spiritual paths and fruitions that noble beings had passed through in the past, or are passing through now, or will pass through in the future. We, the followers of their system, shall comprehend their imports, and then proceed to practice in the appropriate manner by means of three precious educations. We shall realize that there is no other finer ways to please the Victors.

Asaṅga, the noble Master, had done excellent deeds towards Victors, cultivated vast virtuous roots in the past. Now, he is under the care and protection of buddhas and bodhisattvas. His intelligence is superior. He fulfilled his aspiration to take on responsibility towards the Lord Buddha Śākyamuni's doctrine. He was also foretold to be a perfect exegete of inner meaning of both definitive scriptures and interpretable scriptures. Asaṅga realized that future disciples of Buddhism are similar to passengers going-astray when they study ocean like Mahāyāna scriptures. It is hard to understand the connection between two words [in the scriptures], let alone the extremely profound meanings. He also knew that all secrets of the Tathāgata remain obscure to him. Thus, he went to meditate in order to please the noble Regent (Maitreya), to whose eyes all secrets of Muni are no longer obscure, thereby achieving desired result. Finally, Asaṅga could see Maitreya directly. By the miraculous power of the Lord (Maitreya), Asaṅga arrived in the Tuṣita heaven where he received teachings and fully understood the intentions of all scriptures. For the purpose of helping future disciples of Jambudvīpa, Asaṅga showered us with gifts of noble Dharma.

There are five great treatises of Maitreya: two *Alaṃkāras*: the *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* and the *Abhisamayālaṃkāra;* two *Vibhāgas*: the *Madhyānta-vibhāga* and the *Dharma-dharmatā-vibhāga*; and the *Mahāyānottaratantra.*

It is said that there are, in general, two ways to discriminate between the interpretable meaning and the definitive meaning with respect to the scriptures taught by Lord. One method is told in the scriptures such as the *Akṣayamatinirdeśa-sūtra* and the *Samādhirāja-sūtra*, and the other one is found in the *Saṃdhinimocana-sūtra.* The former system demonstrates that those scriptures, which are the teaching of emptiness of intrinsic identifiability[697] of all things, are definitive in meaning, and those scriptures, which are the teaching of "person," "aggregate," etc., with various words and letters, are interpretable in meaning. The latter *Saṃdhinimocana-sūtra* teaches that, while the imagined [nature][698] is not established by means of any intrinsic identity,[699] the relative[700] and perfect[701] [natures] have intrinsically identifiable status. Thus, a scripture that either unilaterally teaches all things to be not established with intrinsic identity, or unilaterally teaches all things to be established with intrinsic identity, is said to be interpretable in meaning. A scripture that clearly differentiate between [some things] being established with intrinsic identity and [other things] being not established with intrinsic identity is said to be definitive in meaning.

Following the former [group of scriptures, i.e. the *Akṣayamatinirdeśa-sūtra* and the *Samādhirāja-sūtra*], the Savior Nāgārjuna pioneered the way for Champions for differentiating the interpretable meaning and the definitive meaning, thereby proving

---

697 *svalakṣaṇasiddha, rang gi mtshan nyid gyis grub pa.*
698 *parikalpita, kun brtags.*
699 *svalakṣaṇasiddha, rang gi mtshan nyid.*
700 *paratantra, gzhan dbang.*
701 *pariniṣpanna, yongs grub.*

without effort that the second scripture [the *Saṃdhinimocana-sūtra*] is interpretable in meaning; Asaṅga, the noble Master, mainly pioneered the way for Champions of the Vijñānavāda system, according to the criterion of distinction laid down in the *Saṃdhinimocana-sūtra*, by following two *Vibhāgas* and the *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra*. In addition, he explicated the intention of the corpus of Hīnayāna scriptures.

The *Dharma-dharmatā-vibhāga* teaches that *dharma* (things) are the basis of the creation of saṃsāra, the relative [nature] with the truth-status[702] where the subject-object duality appears, and *dharmatā* (noumenon) is emptiness of substantial subject-object duality,[703] which is the support of the attainment of liberation by means of being the object of meditation. Having taken the truth-status of dualistic perception as the basis, the *Madhyānta-vibhāga* [4] discriminates three natures, and presents the arrangement of the basis, path and fruition for both common and uncommon vehicles. Likewise, the *Mahāyāna-sūtrālaṃkāra* does not refute the truth-status of dualistic perception, and ascertains in detail what the methods are used to refine a bodhisattva's realization, starting from the means of awakening his or her genetic potential[704] for the Mahāyāna, as well as the means of tutoring other types of disciples. There is no clear articulation in these three texts of the ultimate reality[705] as the emptiness of identifiable intrinsic status, but rather a kind of the ultimate reality merely in accordance with the inclination of disciples. Following those treatises, this Master pioneered the way for Champions of the Vijñānavādin system in his five *Bhūmis* and two *Saṃgrahas*, conforming to the *Saṃdhinimocana's* way of differentiation between the interpretable meaning and the definitive meaning. It is mentioned in the *Śrāvaka-bhūmi* that a certain Hīnayāna scripture

---

702 *satyasiddha, bden par grub pa.*
703 *.*grāhyagrahaka-dravyabheda, gzung 'dzin rdzas tha dad*
704 *gotra, rigs.*
705 *paramārtha, don dam pa.*

teaches the way how a rhinoceros-like[706] pratyekabuddha and someone who has genetic potential for the Mahāyāna progress in one session[707] to the "warmth" level of the Application Path and above, after having accumulated stores on the Accumulation Path for one hundred eons and three incalculable eons respectively. In spite of the fact that the *Abhisamayālaṃkāra* reiterates the ultimate view on emptiness, its overriding concern is to ascertain nature,[708] numeration, and sequence of the realizations of three kinds of spiritual gene possessor[709] in stages. Those are the hidden meanings of the [*Prajñāpāramitā-*] *sūtra* in three lengths: extensive, middling and brief.

As to the *Mahāyānottaratantra*, it should be taught to the Vijñānavādins at a later time when they have become spiritually mature by getting used to the way of the Vijñānavāda first. It can be taught at first, however, to superb intelligent ones who have spiritual genetic potential for the Mahāyāna. This treatise clearly shows that there is no divergence between the [*Prajñāpāramitā-*] *sūtra* in three lengths: extensive, middling, and brief, and the *Tathāgatagarbha-sūtra* in terms of truthlessness[710] of all things, i.e. the ultimate reality without any reifications, which, as the object of the paths, has to be realized in order to attain even the enlightenment of the Śrāvakayāna or the enlightenment of the Pratyekabuddhayāna. It is the main doctrine of this treatise. The Master clearly explicates this doctrine conforming to [Maitreya's] intention.

With reference to the "path wisdom,"[711] the *Prajñāpāramitā-sūtra* statement is:

---

[706] *khaṅgaviṣāṇakalya, bse ru lta bu.*
[707] *ekāsana, stan gcig.*
[708] *bhāva, ngo bo.*
[709] * *gotraka, rigs can.*
[710] *bden pas stongs pa.*
[711] *mārgajñana, lam shes.*

For those who have entered [the state of] complete faultlessness, they are unable to cultivate the spirit of perfect enlightenment. Why? That is because they have cut off the continuum of saṃsāra.

When commenting on this passage, Haribhadra mentions that the noble Master Nāgārjuna is the advocate of the "unique vehicle"[712] and the Master Asaṅga is the advocate of the "multiple vehicles."[713] However, the difference between these two Masters' ways of explanation is intentional because Asaṅga pioneered the way of Champions by demonstrating that there are three ultimate vehicles for the sake of helping those who have genetic potential for the Vijñānavāda but the Master himself should not be thought of as a Vijñānavādin. If not, it would be in contradiction to the fact that in the commentary Asaṅga establishes the "ultimate unique vehicle" and determines the subtle emptiness in great detail. We should therefore not think of this Master as the one who pioneered different way of Champions other than what Nāgārjuna did for he was indeed truly an adherent of Nāgārjuna.

### 1. *The Import of Title*

#### *1.1. Translation*

The translation of this treatise's Sanskrit title *Mahāyānottaratantra* is as follows: *mahā* is "universal;" *yāna* is "vehicle;" *anuttara* or *uttara* is "later;" tantra is "continuum;" and treatise is "treatise."

---

[712] *ekayāna, theg pa gcig.*

[713] *theg pa sna tshogs su smra ba.*

### *1.2. Explanation*

The word "vehicle" refers to both the traveling causal vehicle and the traveled fruitional vehicle. That vehicle is called "universal," since it is blessed with the sevenfold greatness such as the great apprehension in terms of the apprehension of an extensive corpus. "Continuum" means continuation[714] (*rgyun chags pa*) which refers to the scriptures (*gtsug lag*) that teach how to purify defiled consciousness. "Later" means the later [wheel], denoting the later classics of the Mahāyāna. "Treatise" is an exegetical work. An etymological explanation about the word treatise is as follows: *śās* is "to educate," and *tra* means "to protect." In brief, [this is the work] "to edify the enemies who are [readers'] addictions and to protect readers from the dangers of lower rebirth and sheer saṃsāra.

## *2. Homage of Translator*

In order to accomplish a variety of provisional and ultimate aims, the translator adds his hommage [at the beginning of his or her translation]. Here it reads "I bow down to all buddhas and bodhisattvas!" With regard to the teaching of the stages of path, for this homage is the teaching of taking refuge, [it reminds its readers that] they should recall that on all occasions, such as lectures, etc.

## *3. The Meaning of the Text*

### *3.1. Actual Explanation*

#### *3.1.1. Textual Body*

##### *3.1.1.1. The Nature of Textual Body*

---

[714] *anubadha, rgyun chags pa.*

### *3.1.1.1.1. General Meaning*

#### *3.1.1.1.1.1. Statement of the Sevenfold Vajra-like Base*

Each base should be understood in two aspects: ultimate and relative. (1)The ultimate Buddha is the Truth Body[715] of which perfect elimination[716] and perfect intuition[717] are the defining characteristics; the relative one is the form bodies of a buddha. (2) The ultimate Dharma is both the truth of cessation and the truth of path in the mental continuum of a Mahāyāna [bodhisattva]; the relative one is scriptural corpus. (3) The ultimate Saṃgha is knowledge[718] and liberation[719] in the mental continuum of a noble[720] Mahāyāna bodhisattva; the relative one is the congregation of noble Mahāyāna bodhisattvas. (4) The ultimate Element is reality mingled with defilements, which is the emptiness of intrinsic reality-status[721] of the mental continuum of a living being; the relative one is the ability possessed by a living being's mind to produce transcendent excellences. (5) The ultimate Enlightenment is the Truth Body; the relative one is the form bodies. (6) The ultimate Excellences are the thirty-two excellences of freedom[722] including ten powers and so forth[723]; the relative ones are the thirty-two excellences of retribution.[724] (7) The ultimate deeds are the All Accomplishing Intuition;[725] the relative ones are the scriptural corpus.

#### *3.1.1.1.1.2. Number Determination*

---

[715] *dharmakāya, chos kyi sku.*
[716] *pratiksepa, spang ba.*
[717] *jñāna, ye shes.*
[718] *vidyā, rig pa.*
[719] *vimkta, rnam par grol ba.*
[720] *ārya, 'phags pa.*
[721] *svabhāvasiddha, rang bzhin gyis grub pa.*
[722] *bral ba' yon tan.*
[723] The remaining excellences are the four fearlessnesses and the eighteen unique qualities.
[724] *rnam smin yon tan.* The thirty-two characters of the physical body of Buddha.
[725] *kṛyānuṣthānajñāna, bya ba sgrub pa' ye shes.*

Neither does the numeration of [the vajra-like bases] need to go beyond seven, nor can [it] be condensed to less than that amount, since the number of the bases in this treatise keeps the [textual] causality intact.

The great Lama Lo-tsha-ba[726] has two modes of exposition: one regarding the wheel of non-abiding nirvāṇa, and the other regarding the wheel of Jewels. In my opinion, although the former mode of exposition follows the literal meaning of the verse showing the sequence later in the text, it is more reasonable to explain the general essence of the treatise according to the latter mode of exposition.

The ultimate Three Jewels is the fruition to be attained, for it is determined that only that is the perfection of two aims. The reasoning will be expounded later. It is also determined that there are two factors in the accomplishment of the fruitional Three Jewels: substantial cause and contributive conditions. The first factor is the Element, which is reality mingled with defilements. It is not something that can produce, but is [merely] a designation as "cause;" because if the Element were not naturally pure, it would be impossible for coincident defilements[727] to be removed. Therefore, there would be no enlightenment. Nevertheless, the developmental gene[728] is a productive cause. The second factor is the contributive conditions, which have been accomplished by other beings, i.e. the Enlightenment, the Excellences, and the Deeds. They are no more than external conditions in the sense that the revolutions of the wheel of Dharma by other beings who have perfectly enlightened make inner purification of defilements possible.

Furthermore, this arrangement of cause and fruition is merely taught in terms of being cause and fruition of purification in relation to reality mingled with defilements as

---

[726] An appellation for rNgog-lo.
[727] *āgantukamala, glor burgyi dri ma..*
[728] *bsgrub ba las gyur pa' rigs.*

the main subject-matter to be determined, not a clear-cut differentiation. We should know that the rational mentation[729] and so forth as inner conditions are included in the Element for the Element will be realized depending on the teachings how to purify the Element.

Moreover, the occurrence of inner ultimate Three Jewels comes from the meditation on the correct view. This view comes along, in turn, through relying upon the two causes and the two conditions. The two causes are the inner Element and the rational mentation. The two conditions are the three factors comprised of previous Tathāgatas' enlightenment, etc., and their verbal teachings. We should also know that other's verbal teachings are included in the "Deeds."

### *3.1.1.1.1.3. Dispelling Doubts*

*Question:* It is sufficient to teach on the Buddha Jewel alone as the fruition to be attained. What is the necessity to teach on the Three Jewels?

*Reply:* There is no such fault. For the sake of educating the possessor of the three types of spiritual gene, [the teaching on the Three Jewels] demonstrates different designations for fruitional refuge with respect to different types [of people]: the person who has genetic potential for the Mahāyāna who aspires for to be a perfect buddha as the object of fruitional refuge; the person who has genetic potential for the Pratyekabuddha-yāna aspires for the extinguishment of sufferings of saṃsāra by the realization of the dependent origination (Dharma) as the object of fruitional refuge; the person who has genetic potential for Śrāvakayāna, in his last saṃsāra existence, aspires for the extinguishment of suffering by the reliance on other's verbal teaching (Saṃgha). Hence, for the pedagogical reason, the Three Jewels are presented as the fruitional refuges.

[729] *yoniśo-manasikāra, tshul bzhin yid la byed pa.*

*Question:* If it is explicated that the Three Jewels are the fruitional refuges for the three types of genetic potential-possessor, it would not be a unique Mahāyāna treatise, for it would be also necessary to teach on the enlightenment of the Śrāvakayāna and the enlightenment of the Pratyekabuddhayāna.

*Reply:* There is no such fallacy. This ultimate Three Jewels taught here are incorporated into the ultimate refuge, the Buddha [Jewel] alone. The Three Jewels as the immediate causes of its attainment are the Eighth Stage designated as the Buddha Jewel, the Ninth Stage as the Dharma Jewel, and the Tenth Stage as the Saṃgha Jewel. The distant cause of its attainment is the Saṃgha Jewel of the Seventh Stage and below. In terms of being the objects of causal refuge, the Three Jewels taught here are the refuges for Hīnayāna. And [the treatise] does not actually show that the enlightenments of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna are the Jewels as the fruitional refuges. Hence, there is no fallacy. The text refers to those enlightenments as mere designations in similarity with Dharma and Saṃgha [respectively]. In this way, [disciples of those two vehicles are] progressively led into the Mahāyāna. In sum, the Jewels explicitly taught here are regarded as the First Stage onward. And the Jewels of the First Stage through the Tenth Stage are regarded as the causes of the ultimate Three Jewels. Thus, there is no fallacy that this treatise would become a writ common to all vehicles. I shall explain this point later.

*3.1.1.1.2. Detailed Meaning*

*3.1.1.1.2.1. The Śāstra*

*3.1.1.1.2.1.1. Identification*

The Buddha, comprised of the Three Bodies; the Dharma, comprised of cessation and the path; and the Saṃgha, which is the congregation of noble Mahāyāna bodhisattvas - these three bases refer to the provisional and ultimate fruitions to be attained. And the remaining four bases are treated in terms of causes and conditions: the Element, i.e. Buddha-essence,[730] which is reality mingled with defilements and the ability of a living being's mind to develop transcendent excellence; the Enlightenment, comprised of the elimination and wisdom relating to the ultimate transformation; the Excellences of freedom and retribution depending on the Enlightenment; and, last of all the sevenfold bases, the Deeds of perfect Buddhas. Alternatively, the Three Jewels are taken from the viewpoint of the accomplishment of others and the Element, Enlightenment, and the Excellences are taken from the viewpoint of the inner revolution in the future. This arrangement accords slightly with the explanation on the latter sequence. Either way, the Element is under consideration as a causal factor alone. If it were taken as the ultimate fruition, that would become the nonsense of someone who does not know the way to explain the treatise. I shall explain this later.

*3.1.1.1.2.1.2. Numeration*

It should be known that the whole body of contents of this treatise is comprised into the sevenfold import to be understood. And the whole body of the descriptive treatise is comprised into the sevenfold vajra-like base of imports to be understood. Furthermore, the meanings of the *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra*, etc., which are the reference scriptures for the sevenfold bases here, are also comprised into this sevenfold [import].

---

[730] *tathāgatagarbha, de bzhin gshegs pa'i snying po.*

### *3.1.1.1.2.2. The* Commentary

### *3.1.1.1.2.2.1. Detailed Exposition*

### *3.1.1.1.2.2.1.1. The Reasoning behind the Explanations of the Words "Vajra-like" and "Bases"*

### *3.1.1.1.2.2.1.1.1. Statement*

The sevenfold import realized by individual the introspective wisdom[731] of noble beings is "vajra-like." The descriptive letters are the "bases." Because they are the basis on which [the sevenfold import] can be understood, elucidated, and taught, they are called "vajra bases."

### *3.1.1.1.2.2.1.1.2. Explanation*

The sevenfold import to be understood should be understood to be "vajra-like," because their natures cannot be fully expressed by way of function of language and constructive thought,[732] but they are realized by the individual retrospective wisdom of noble beings. Not only is the ultimate reality concerned, but also the wisdom which realizes it. The sevenfold vajra-like import is "inexpressible," for they are realized as distinctively featured[733] ultimate reality. As to the "individual retrospective wisdom," it does not exclusively refer to noble beings' meditative equipoise *vis-à-vis* ultimate reality. In addition to that, the aftermath wisdom is also a type of that wisdom. The following two matters are not identical: a thing's identity[734] is not the object of verbal expression and the ultimate reality cannot be reached by verbal expression. Despite the fact that the nature of

[731] *pratisaṁvid, so so rang gis rig pa.*
[732] *sgra rtog gis rtogs tshul.*
[733] *viśiṣaṭatā, khyad par du byas.*
[734] *rang mtshan.*

a thing's identity cannot be penetrated by verbal expression, ultimate reality can be fully realized in a dualistic way. On the other hand, a noumenon[735] can neither be realized by language and constructive thought in the way of noble beings' meditative equipoise, nor by mentation. This does not suggest that the ultimate reality cannot at all be the object of language and constructive thought. If you assert that the ultimate reality is not an object of knowledge, it would follow that this would be a repudiation of the objective condition[736] and would make the undertaking of monastic discipline worthless. This inferior way of thinking should be discarded.

As to the proof of the former reason, it is valid so far because [the sevenfold import] is hard to penetrate in a complete way by means of the knowledge which comes from learning and the knowledge from critical reflection. The text does not elaborate but implies that this also applies to the knowledge which comes from worldly concentrated meditation. While realizing ultimate reality, these three knowledges do not transcend dualistic perception. The perfect way of realization is akin to [the simile of] pouring water into water. The letter which expresses the sevenfold import is called vajra-like bases, because of being the support of the imports. It is so in view of the fact that those imports first need to be understood by the knowledge which comes from learning, and of the fact that the letters form the basis for the attainment and actualization of those imports. This [argument] is valid so far, because those letters express the paths, as the topics, which conform to the attainment of that status which realizes the sevenfold import. In order to resolve the contradiction between the statement here that those imports can be expressed and the statement above that they cannot be expressed, someone in the past

[735] *dharmatā, chos nyid.*
[736] *gnas lugs.*

explains that the paths of realization are verbally expressible, but not the ultimate reality. This [answer] is incorrect, because there is no distinction at all in terms of expressibility between the ultimate reality and the wisdom which realizes it. Hence, the treatise which teaches the sevenfold import conveys the meanings (letters?) which will become the basis of the sevenfold import. Those imports first serve as the topics of the treatise. Relying upon those topics, we acquire the knowledge which comes from learning and the knowledge from critical reflection. We, then, develop transcendent paths by relying upon those two kinds of knowledge. [Thus,] those paths are taken as the topics as well.

*3.1.1.1.2.2.1.1.3. Précis*

We should know that the sevenfold import and the letters which express that are "vajra-like" and "bases" respectively, because, as in aforementioned explanations, [the vajra] means hard to penetrate in a complete way by means of the knowledge which comes from learning and the knowledge from critical reflection, and [the letters] mean the support of the elucidation of those imports as the subjects.

*3.1.1.1.2.2.1.2. Statement of Basis for Usage of Term*

*3.1.1.1.2.2.1.2.1. Question*

Now, what are the imports? What are the letters?

*3.1.1.1.2.2.1.2.2. Answer*

The answer is found in aforementioned paragraph:

The sevenfold import to be understood is called "import"... They are called "imports."

The letters, comprised into words and phrases, by which the sevenfold import to be understood is taught as the subject and is elucidated in the object of wisdom, are called "letters." The "letter" here does not exclusively refer to the letter which is a branch of word-phrase-letter tripartite, but to the treatise which teaches the sevenfold import.

*3.1.1.1.2.2.1.3. Scriptural References to Their Being Hard to Understand*

*3.1.1.1.2.2.1.3.1. Prelude*

The teaching of the vajra bases should be understood in detail according to the *sūtras*.

*3.1.1.1.2.2.1.3.2. Scriptural References*

*3.1.1.1.2.2.1.3.2.1. On the Three Jewels*

[The statement from the *Dṛdhādhyāśayaparivarta-sūtra* is as follows:]

Ānanda, the ultimate Tathāgata, who is empty of intrinsic reality status and is free from any coincident defilements, cannot be shown to the eye consciousness. He cannot be seen by the eyes. In addition to that, he cannot be understood by relative knowledge.

Ānanda, the ultimate Dharma cannot be fully expressed by the way that language and constructive thought understand. It cannot be heard by ears.

Ānanda, the ultimate Saṃgha is uncreated, empty of intrinsic reality status. The "ultimate" means ultimate reality. That cannot be served by performing body prostrations, or by offering praises through the mind which realizes it.

It is well known in the world that the Buddha is the object worthy of seeing, the Dharma worthy of listening, and the Saṃgha worthy of serving. When these three are expounded individually with regard to the reification of the truth habit to be cut off, they are all the same in the sense that ultimately they cannot be seen, etc.

The relative [Three Jewels] is also elicited from this way of teaching the ultimate reality of the Three Jewels. As stated in the *sūtra* that "all noble beings are differentiated by the uncreated," those noble beings are designated by their realizations of the uncreated the ultimate reality. In addition to that, the Mahāyāna's Three Jewels and the Hīnayāna's Saṃgha and Dharma Jewels, in terms of under the sway of vast and narrow methodologies respectively, must be designated in the same way. In the commentary, Asaṅga teaches that śrāvakas and pratyekabuddhas have the realization of the subtle selflessness. I shall explain this later.

*3.1.1.1.2.2.1.3.2.2. On the Topic of the Last Four Bases*

*3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1. On the Element*

*3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.1. The Element Is Always an Object Solely for the Tathāgata*

[The *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-sūtra* statement is:]

Śāriputra, this import of reality mingled with defilements is an object for the Tathāgata. If it were something with truth proliferation it would be apprehended, but the Tathāgata always remains in meditative equipoise by way of not seeing a bit of truth proliferation and of the subsiding dualistic appearance proliferation. To be clearer, it belongs to the Tathāgata's sphere of experience.

*3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.2. Not Being a Permanent Object for Others*

Śāriputra, because this import proves the ultimate unique vehicle, (for śrāvakas and pratyekabuddhas,) it will be realized in the future through their own wisdom or by faith if not, or it will not be realized (even by faith). With respect to the levels of these the two types of person, (it cannot be realized) for a while. Since śrāvakas and pratyekabuddhas do not have the ability to perfectly meditate on objective selflessness (*chos kyi bdag med*) like bodhisattvas do, this import can neither be known nor be seen, nor be discerned correctly, on the three stages of preliminaries, main body and conclusion of meditation or on the three stages of learning, reflection and meditation, correspondingly, through their own wisdom. Needless to say, this applies to the case of ordinary individuals.

*Rejection:* It is unacceptable that you connect this to the three paths of: application, seeing, and meditation, because it would be following to state that "if ordinary individuals cannot see, needless to say in the case of ordinary individuals." It is unacceptable as well for you to explain this as the wisdom of learning, for that is the wisdom relying upon scriptures, therefore, it cannot be own wisdom.

*Reply:* It is clear that you do not understand the meaning of "own wisdom." Although śrāvakas and pratyekabuddhas also directly see the ultimate reality, they do not master it thoroughly by means of infinite lines of reasoning, as taught in the *Mūla-madhyamaka-kārikā,* to cut off the proliferation from the ultimate reality. Unlike sharp intelligent bodhisattvas, they are unable to realize the ultimate reality by way of ever increasing their own wisdom. This is the meaning of "disabilities" in the statement such as "this import cannot be seen through their own wisdom," etc. If you wonder whether śrāvakas and pratyekabuddhas cannot realize the ultimate reality at all, the sūtra answers:

They realize it by having faith in the Tathāgata instead of their wisdom. Śāriputra, the ultimate reality is realized by śrāvakas and pratyekabuddhas through faith.

Although they realize objective selflessness, they are said to be of dull intelligence in comparison with the Mahāyāna practitioners. Someone who holds that śrāvakas and pratyekabuddhas do not realize objective selflessness, and that they realize the Tathāgata to be the personification of validating reason alone through faith, has an idea of this that does not stand up to close examination. If the ultimate reality were not realized by validating reason, this would be in contradiction with the statement "the ultimate reality is realized through faith." If the ultimate reality is realized by validating reason, in general, we shall not explain emptiness as the object of mere faith. We can understand that the ultimate unique vehicle is proved in this treatise and the commentary. It is also proved that there are śrāvakas and pratyekabuddhas who are able to realize objective selflessness.

### *3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.1.3. Identifying the Nature of the Ultimate*

[The Buddha also states:]

Śāriputra, the so-called "ultimate," being reality mingled with defilements at the time when defilements remains intact, is a designation for the Element of living beings. Śāriputra, the so-called "Element of living beings," at the time when defilements have been abandoned to certain degree but still remains a little, is a

denomination of Buddha-essence. Śāriputra, the so-called "essence," at the time when defilements has become completely isolated, is a designation for the "Truth Body."

This single reality, while defiled, is designated as the "Element of living beings" and the "Buddha-essence." When completely isolated from defilements, it is called "Truth Body."

Someone claims that reality *is* Buddha-essence, because it is the Essence at the time when it is defiled; if this were accepted, then, reality *is* the Buddha's Truth Body, because it is the Truth Body at the time when it is isolated from defilements. This reveals his ignorance about reasoning. As to the word "denomination," it means [these terms are] verbally synonymous, not literally equivalent. For example, "hand-possessor" is a synonym for "elephant," but it is not concomitant[737] to the notion of elephant. The prior two terms, "Element of living beings" and "essence," are mutually concomitant in meaning, but they do not entail the notion of the last term, "Truth Body," because both the treatise and its commentary teach that the prior two exist at casual level, exclusively on the continuum of a living being. No single word can be found of demonstrating the enlightenment, which is completely isolated from defilements, as the "Buddha-essence." The third sentence of the scripture teaches that reality is designated as Truth Body when it is completely purified from defilements, as clearly elucidated in the treatise such as "impure, impure and pure," etc. To hold that a perfect Buddha primordially exists within the continuum of a living being makes only verbal difference in names from non-Buddhist Śaiva monotheistic assertion of a permanent, ultimate omniscience.

---

[737] *khyab pa.*

Someone claims that all environments are primordially perfect as immeasurable celestial mansion and all living beings are Vajradhara, and this is the noble teaching of Great Perfection.[738] That also makes no difference from Śaiva's view that the ultimate omniscience is impermanent in terms of being produced from a continuum of similar type since beginningless time.

*3.1.1.1.2.2.1.3.2.2.2. On the Enlightenment and so forth*

[On the Element, the Buddha states in the *Āryaśrīmālā-sūtra:*]

Lord, the so-called 'unexcelled perfect enlightenment,' which is both pure by reality and pure by the extinguishment of all coincidental defilements, is a denomination of the 'Element of nirvāṇa.' Do śrāvakas and pratyekabuddhas have a nirvāṇa free from coincidental defilements as well? Lord, The so-called 'Element of nirvāṇa,' having the twofold purity, is a denomination of the 'Truth Body of the Tathāgata.'

On the Excellences, [the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśa-parivatra* statement is:]

Śāriputra, the excellences of Truth Body taught by the Tathāgata are like this: the Truth Body is endowed with the Tathāgata's attributes, such as powers and so on, which go beyond the particles of sands of the Gaṅgā river in number and with undifferentiated attributes, the excellences of freedom and the excellences of

[738] *rdzogs chen.*

retribution, which are like the lights and colors of Jewels not different in type but in reality.

To explain this, the Buddha states in the same text:

It is endowed with inseparable wisdom excellences, one following another.

On the Deeds, [the statement from the *Tathāgataguṇajñānācintyaviśatāvatāra-nirdeśa* is:]

Mañjuśrī, the Tathāgata effortlessly benefits others. Neither does he have constructive thought, thinking of reality of the three things regarding the deed: the deed itself, the receiver and the agent, nor has he thorough constructive thought, thinking of the detailed descriptions of three things. However, when a disciple is due to be tamed, the Tathāgata will never be late. He engages in benefiting deeds, nothing lacking, to help all living beings. The Tathāgata spontaneously engages in such deeds without constructive thought and thorough constructive thought.

*3.1.1.1.2.2.1. Précis*

To summarize the explanations above, these are the seven vajra bases which should be known as the body of all detailed expositions of this whole treatise, which elucidates the intentions of scriptures cited above and below. How does this summary turn to be the body of the treatise? This sevenfold vajra base should be known as the body of the whole treatise since it is a summary of the introduction - the reason for composing the treatise -

to the teachings of [relevant] scriptures and this elucidating treatise. The actual arrangement of the textual body is this verse. However, I think there is no contradiction to include sections of "Scriptural Reference" and "Certainty of Arrangement"[739] as parts of the body.

### *3.1.1.2. Scriptural References*

#### *3.1.1.2.1. The Śāstra*

If you wonder whether this treatise, which is comprised into seven imports, is an independent work or follows scripture authoritative, [you should know that] it is free from the fault of being out from author's own whim, for these seven vajra-like bases are taught in the *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra.* How are they taught? By describing the unique reality of each base such as the Buddha, the sūtra teaches their defining characters.[740] It also teaches that [these seven bases] are connected coherently by their identities in proper order as taught in the treatise. Which words of the sūtra teach which base? We can understand the three bases of the fruitional Three Jewels are taught in its introductory chapter. The last four bases are taught in the chapters teaching the sixty properties of the intelligent Bodhisattva's purification of the Element, which is the base of Element, and teaching the eighty properties of the Victor perfect Buddha, which are the three bases of Enlightenment, and so forth.

#### *3.1.1.2.2. The* Commentary

##### *3.1.1.2.2.1. How Fruitional Three Jewels Are Taught*

---

[739] V.2 and V.3, respectively.
[740] *svalakṣana, rang mtshan nyid.*

*3.1.1.2.2.1.1. Explaining Its Literal Meaning*

Of these seven bases, the unique reality of each base is coherently connected in proper order as taught before by their defining characters; the first three bases should be known as taught in the introductory chapter of the *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra*, and the last four in the chapters[741] on teaching Bodhisattava's properties and on the Tathāgata's properties.

*3.1.1.2.2.1.2. Scriptural References*

*3.1.1.2.2.1.2.1. The Way of Establishing Defining Characters according to the Scripture*

*3.1.1.2.2.1.2.1.1. Brief Statement*

The Buddha states in that *sūtra:*

> The Lord has attained perfect buddhahood in its entity in the sameness of all things as the object, which is free from truth reifications, has set the wheel of Dharma turning well for those disciples who have genetic spiritual potential by his realization in way of the total extinguishment of obscurations and has gathered numberless disciples who are ultimately tamed.

These three seminal sentences are the demonstration of the ultimate fruitional Three Jewels. They should be also known as the arrangement in proper order of establishing the production of the Three Jewels in stages: the eighth stage designated as The Buddha

---

[741] *nirdeśa-bheda.* rNgog's translation omits "*nirdeśa,*" but rGyal tshab clearly uses "*dbye ba dstan pa nas*" here, which may indicates that he checked Sanskrit original when he was working on the *rGyud bla ṭīkā.*

Jewel, the Ninth Stage as the Dharma Jewel and the Tenth Stage as the Saṃgha Jewel, which are the three pure stages and the immediate causes[742] of the attainment [of the fruitional Three Jewels.] It is unacceptable to explain that these three seminal sentences teach the immediate causes alone since it is in contradiction to the exposition that [these three seminal sentences] are the demonstration of the unique realities of the Three Jewels, and it would be absurd to teach the Buddha Jewel as in causal state alone.

*3.1.1.2.2.1.2.1.2. Subsequently Identifying Causality*

The last four bases, the Element, etc., should be known as the statement of substantial cause and co-operative conditions, which are concordant with the occurrence of the fruitional Three Jewels. This is only a supplementary arrangement and it will be taught below when opportunity arises.

*3.1.1.2.2.1.2.1.3. Detailed exposition*

*3.1.1.2.2.1.2.1.3.1. The Way of Establishing Three Stages of Purification Which Are Immediate Causes as Three Jewels in Stages*

Now, on the eighth stage of the bodhisattva, the sovereignty of the Dharma has been attained because of the attainment of ten sovereignties,[743] as the Buddha states in the *sūtra:*

---

[742] *nye rgyu.*

[743] *daśa-viśitā, dbang bcu.daśa-viśitā,*

[Having gone unto the excellent Bodhi Tree which is the essence of the enlightenment to be attained,] he has attained perfect buddhahood in the sameness of all things.

The attainment on the eighth stage of the sovereignty of the Dharma, such as the non-conceptual wisdom, is set as the cause for the occurrence of the Three Jewels to be attained.

On the Ninth Stage of the bodhisattva, he is the exponent of the unexcelled Buddha dharma because of the attainment of the four perfect specific knowledges,[744] knows well a variety of patterns of thinking of all living beings ,who have different genetic potential and inspirations, has the transcendence of supreme spiritual faculties[745] such as faith, etc., because there is no difference in spiritual faculties between sharp, middle and dull among those who have attained the Ninth Stage, and becomes an expert in the destruction of the chain of homogenous addictive instincts,[746] which are the cognitive obscurations, in all living beings. Therefore, the Buddha states:

[Having attained the perfect buddhahood in the future,] he has well set the wheel of Dharma turning for his spiritual child, the four types of noble being,[747] to accomplish their wishes.

[In brief,] he will attain the Dharma Jewel.

[744] *catvārimpratisaṃvid, so sor yang dag pa rig pa bzhi.*
[745] *indriya-paramapāramitā, dbang mchos gi pha tol tu phyin pa.*
[746] *kleśa-vāsanā, nyon mongs pa' bag chags.*
[747] *'phas pa bzhi.*

On the Tenth Stage of the bodhisattva, after attaining the anointment as the unexcelled Dharma regent of the Tathāgata, he will immediately attain the Buddha's effortless and uninterrupted deeds, which will be expounded below. Thus, the Buddha states:

> [Having well set the wheel of Dharma turning,] he has gathered numberless disciples who are ultimately tamed.

He will attain the ultimate [fruition].

*3.1.1.2.2.1.2.1.3.2. Specific Explanation of the Saṃgha Jewel*

The meaning of "gathering numberless disciples who are ultimately tamed" is further taught by that text, immediately after the sentence of that *sūtra* ["he has gathered numberless disciples who were ultimately tamed."] The *sūtra* statement is:

> He was together with the congregation of a large number of bhikṣus … with the congregation of numberless bodhisattvas.

The explanation about the word "ultimately tamed" in particular is as follows: the congregation of bhikṣus had ability and was suitable to accomplish the enlightenment of

śrāvakas, and those bodhisattvas who had the ability and were suitable to accomplish the enlightenment of the Buddha. Thus, the Buddha states:

> Being endowed with such excellences....

This [statement] explains in particular the import of "gathering numberless disciples who were ultimately tamed," we can understand that the word "gathering"[or "having"] also indicates ultimate fruition.

*3.1.1.2.2.1.2.2. Scriptural Reference to the Excellences*

*3.1.1.2.2.1.2.2.1. Extensive Excellences*

And then, immediately after [the section of the] teaching of the praises[748] of excellences of śrāvakas and bodhisattvas, [the next section] teaches the excellences of the Buddha:

> Then, Lord taught a set of dharmas (*dharma-paryāya, chos kyi rnam grangs*), called the "door of unobscured definite freedom through engagement of bodhisattva's deeds" (*byang chub sems dpa' spyod pa la 'jug bas sgrib pa med pa' sgo*). At that time, sixteen years after he had attained the perfect enlightenment, the Lord knew that pure conduct (*tshangs spyod*) had prevailed. He also saw and knew a huge congregation of bodhisattvas ... He decided to teach the set of dharmas, called the "door of unobscured definite freedom through engagement of bodhisattva's deeds." Then, the Lord was absorbed in the samādhi of the Tathāgata, called 'miraculous display of the experience of the Buddha' (*sangs rgyas kyi spyod yul gyi rnam par 'phrul pa ji lta ba bzhin du yangs dag par ston pa*)[749]. Immediately after the absorption, by the power of the Buddha, there appeared between the skies of the desire-world and the form-world a congregation hall (*'khor gyi dkyil 'khor gyi khyams*), which was an abode of the Buddha, accomplished by the virtue roots of the Tathāgata. That hall purified the thoughts of bodhisattvas, illuminated worlds in ten directions, caused the minds of immeasurable living beings satisfied, and outshone all the celestial mansions. It had

[748] *varṇa, bsngags pa.*
[749] Derge *sangs rgyas kyi yul rnam par sprul pa ji lta ba bzhin du yangs dag par ston pa.*

white *vāiḍūrya* as the foundation, Jambū gold as the walls, a variety of jewels as pediments, vestibules, platforms, ledges and upper houses, was decorated with dangling pearl garlands, upstanding parasols, flags and victory banners and tassels. The praise to [its magnificence] was unfathomable. Its size was equal to three thousand world systems of the universe. The hall was anointed with [paste of] "snake-heart" sandalwood, and the timely generosity of its fragrance. It was filled with the scent of the essence of the supreme *agaru*, decorated with the *nāga* flowers and precious flowers, covered with flower pastels, and beautified with precious trees and space ornaments (*mkha' rten*). Every display of beautiful ornaments in the worlds of the ten directions made its appearance in that hall. A hundred thousand *koṭi niyuta* lion-thrones also appeared. On the grounds of the four continents [of this world,] there were four thousand precious ladders with various ornaments mounted to that hall. This applied to all the four continents [of three thousand world systems of the universe.]

In short, this is the accomplishment of a magnificent hall adorned with precious jewels, which was conditioned by the inconceivable king samādhi of the Buddha.

The same sūtra continues:

And then, the Lord intentionally arose from that samādhi and immediately caused the worlds to move in six ways and emit intense lights. Surrounded by bodhisattvas and led by śrāvakas, with praises offered by celestial beings and *nāgas,* etc. ... The Lord disappeared on Massed Vultures Mountain and ascended into the hall.

The celestial beings of the six classes of the desire heavens showered rains of celestial flowers, incenses, clothing, precious clouds, ornaments and flower garlands in turn, and praised with a paean of verses. They all followed the Buddha as servants and arrived at that precious hall and sat down. This applied to all the four continents [of three thousand world systems of the universe.]

And then, the Lord was absorbed in the samādhi called the "Buddha's play in the unobscured liberation."[750] Immediately after absorption, lights were generated from all the pores of Lord. Each pore was filled with lights as much as the sand grains of the Gaṅgā River in number, illuminating the ten directions, thereby cutting off the continuum of suffering in the lower rebirths and pacifying addictions of all living beings. All beings attained the mind of mutual love. Those lights produced many verses and caused them to be heard in all [buddha] fields, encouraging bodhisattvas, benefiting all living beings, and destroying the pride of all *māras*. The lights went back and dissolved into the top of head of the Tathāgata. And then, ten bodhisattvas, surrounded by retinues of countless bodhisattvas, came from ten directions, showering offering rains of various celestial precious substances. Having made myriad circumambulations, they praised the Buddha with a paean of verses and sat down.

---

[750] *sgrib pa med pa' rnam par thar pa la sangs rgyas rnam par rol ba.*

[Together with these paragraphs on] the gathering of the Tathāgata's retinue, the accomplishment of various celestial offerings, and the shower of rain from the cloud of praises, [this section] should be known as the orderly arrangement of the distinct excellences of The Buddha Jewel.

[The following section] demonstrates the excellences of the Dharma, the *sūtra* statement is:

> And then, knowing the great congregation of the retinue, the Lord radiated from the ringlet of hair between the eyebrows, the light called 'demonstrating the power of bodhisattvas.'[751] That light circumambulated the entire retinue seven times, and then disappeared into the heads of bodhisattvas. Touched by the light, the Bodhisattva 'Essence of Glorious Flower Controlling all'[752] (was absorbed into the samādhi of the Bodhisattva, called the 'array of ornaments.'[753] Immediately after the absorption, a lion-throne of the Tathāgata appeared at the center of that precious hall in height of hundred thousand *koṭi niyuta tāla* trees, decorated with all kinds of precious substances. It was covered with a variety of fabrics and was adorned with all attractive canopies... Bodhisattva "Essence of Glorious Flower" magically created such a lion-throne of the Tathāgata, called "endless paeans for eons." (*bskal par mtha' yas*).[754] Then arising from samādhi, the Bodhisattva joined his palms together, praising the Lord with paean verses ... sat on the lion-throne.

In short, [these paragraphs teach] the splendid array of the dharma throne and the luminosity.

The *sūtra* continues:

> And then, having attained the unobscured definite freedom, the Lord first proclaimed the name of a set of dharma discourses as the "door of unobscured definite freedom through engagement of Bodhisattva's deeds," then thoroughly

[751] *byang chub sems dpa' stobs nye bar ston pa.*
[752] *me tog dpal gyi snying po chos thams cad la dbang bsgyur ba.*
[753] *rgyan dkod pa.*
[754] *bskal par mtha' yas* (Toh. 4025), *bskul par mtha' ya* (Toh. 175).

> proclaimed the excellences, such as the apprehension of the arrayed paths of the Bodhisattva, the accomplishment of all profound properties of the Buddha, the ten powers, and the four fearlessnesses, the source of intuition ... the Lord sat on the dharma throne.

[This section] should be known as the orderly arrangement of the distinct excellences of the Dharma Jewel.

[The following section] teaches the excellences of the Saṃgha:

> And then, by the power of the Buddha, the Bodhisattva "Precious Mainstay" was absorbed in the samādhi, called the 'array of ornaments.' In the samādhi, the Bodhisattva blessed the entire retinue with the ornaments of the Buddha...Lord gave the prophecy that [the demons] had been free from demonic behaviors by the power of their requests.

In short, [these paragraphs teach] the power of each of the experiential object[755] of the samādhi of the Bodhisattva.

The same text continues:

> And then, there was a Bodhisattva in the congregation, called 'Powerful King of the Dhāraṇī.' He made a request in these words: "Lord, The experiential object of the Buddha blessed by the Tathāgata and its teaching are inconceivable...Lord,

---

[755] *avacara, spyod yul.*

those worthy sons who have produced or will produce the Spirit of enlightenment with sincere thought, he or she will have such properties."

Along with teaching various praises of Bodhisattva's excellences, [this section] should be known as the orderly arrangement of the distinct excellences of the Saṃgha Jewel.

*3.1.1.2.2.1.2.2.2. Profound Excellences*

[The *sūtra* statement that teach] the excellences of the Buddha is as follows:

> And then, the Lord beheld that great congregation of bodhisattvas. "Marvelous!" he thought, "these bodhisattvas are aspiring for the Dharma, capable of upholding the treasury of the Tathāgata's Dharma!" Through the anointment of the Buddha's light, Bodhisattva "Powerful King of the Dhāraṇī" became the unexcelled principle child of the Dharma King and accomplished the fearlessness with respect to all secrets of the Tathāgata and the supreme unimpeded eloquence. Consequently, the Bodhisattva 'Powerful King of the Dhāraṇī' praised the impeccable excellences of the Tathāgata with such verses:
>
> Illuminating and luminous in all ways,
> The supreme king of beings teaches the ultimate[756] with the omniscient eye,
> Who is well-versed in the self-existing reality of things,
> And endowed with inconceivable excellences...
> Please explain to us:
> How the Lord knows and engages?
> And how did you get educated for a long-period of time?
> Then become the powerful king of the Dharma?
> What are the experiential objects of the Guides?

[The *sūtra* statement that teach] the excellences of the Dharma is as follows:

---

[756] *don rnams* (Toh.175).

> And then, the Bodhisattva 'Powerful King of the Dhāraṇī' made such request: "Lord, The objects of the Tathāgata are inconceivable..."

These are the record of the speeches concerning the supreme teaching of the Mahāyāna.

As to the excellences of the Saṃgha, the *sūtra* teaches the attainment of the supreme sovereignty of the Dharma, which is the fruition to be attained by the Saṃgha Jewel, who realizes that supreme teachings of the Mahāyāna. "The sovereignty of the Dharma" means the attainment of all teachings, as taught in the *sūtra:*

> Lord, these bodhisattvas have by all means destroyed demons and hostile forces and unquestionably...

In light of this, [this section] is regarded as the orderly arrangement of the distinct unexcelled excellences of the Three Jewels and indicates the ending of the introductory chapter.[757]

*3.1.1.2.2.2. How the Last four Bases Are Taught*

*3.1.1.2.2.2.1. The Sūtra Statements regarding the Element*

*3.1.1.2.2.2.1.1. The Element Is Indicated by Sixty Purifying Factors*

[757] Not as found in available Tibetan and Chinese Translations. The section of the profound excellences of the Three Jewels is included in the second chapter (*bam po gnyis*, 大方等大集經陀羅尼自在王菩薩品第二) or the fourth chapter (大哀經莊嚴法本品第四) of these translations. This has led to my speculation that it is quite possible for the author of the *vyākha* to take the fourth place, the Element, as the core subject of the *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchāsūtra*, thereby treating the first three places as its introduction but not a real textual chapter, for the sūtra itself often uses *le'u* to express the idea other than chapter, such as "*sgrib pa med pa' sgo' le'u' chos kyi rnam grang*."

After the introductory chapter of the *sūtra*, subsequent to the section of the Three Jewel's excellences, the teaching of the sixty purifying excellences that purify reality mingled with defilements explicates the relative Element of the Tathāgata and reality mingled with defilements.

*3.1.1.2.2.2.1.2. Its Proof*

*3.1.1.2.2.2.1.2.1. Proof of Reasoning*

*Rejection:* While [the *sūtra*] indeed teaches the sixty excellences, how does it become the teaching of the Element? There is no contradiction in saying that the teaching of the sixty excellences does not prove the existence of the Element.

*Reply:* It does. Because the objects to be purified, which are the mind of a living being and reality mingled with defilements that is emptiness of intrinsic reality, or the ultimate reality, are endowed with the excellences of potentials for being purified and producing the Buddha's intuition, therefore deserve purification. If there is nothing to be purified, it logically follows that there is no need [for the Buddha to teach] the purifying factors.

To assert that the twofold purity, i.e. the natural purity and the purity isolated from all coincidental defilements primordially exist in the continua of living beings, while accepting the arrangement of the purifying factors, it is logically incompatible[758] in the common locus,[759] because it is mutually exclusive[760] to assert that a living being's continuum is both free from coincidental defilements and not free from that. Thus, it is foolish speech.

---

[758] *dngos 'gal.*
[759] *samānadhikaraṇa, gzhi mthun.*
[760] *phun tshun spang 'gal.*

*Rejection:* The transcendent nature[761] of the living being is free from defilements, but accompanied by coincidental defilements.

*Reply:* This reveals your ignorance of logical reasoning as well. It is true that the mind's objective condition has never been infiltrated by addictions such as attachment, etc., and is not in accord with the perceptual habit[762] of the truth-habit conviction. But there is a flaw in your expression that "nature[763] is free from defilements." It logically follows that the nature of a living being's mind is the perfect Buddha, because the nature of the mind, which is naturally pure, is free from all coincidental defilements. And you agree on the latter part of my reasoning.

*Rejection:* The ultimate reality is a permanent entity,[764] so that it is the profound Other-emptiness[765] which is empty of all relative things.

*Reply:* Does the Other-emptiness mean that ultimate reality is empty of being conventional reality? Or does it mean that ultimate reality is empty of the existence of relative things? If the latter were the case, then it would contradict your assertion that the ultimate reality exists in the way of pervading all stable (environments) and transmigrating (creatures). So think about how these two assertions are not contradicting each other! If the former were the case, then it seems that your disciples who are worthy of the teaching of the Other-emptiness are the uttermost intelligent, because they are the ones who first have doubt about whether ultimate reality as a permanent entity is conventional reality, then they are in need of dispelling this type of doubt!

*Rejection:* I actually meant that the ultimate reality's own objective condition has

---

[761] *chos nyid kyi ngo bo.*
[762] *graha, 'dzin stangs.*
[763] *ngo bo.*
[764] *rtag dngos.*
[765] *gzhan stong.*

never been infiltrated by the relative.

*Reply:* What do you mean by that statement? Does it mean that the relative things such as vase, woolen cloth, etc. are not permanent entities? Or does it mean that the relative things do not have the truth-status? Or does it mean that these things are not the ultimate reality?

It the first were the case, it follows that śrāvakas such as Sautrāntikas would also master thoroughly the import of Other-emptiness, for they have fully realized that vase, woolen cloth, and so on, are impermanent by validating cognition. If accepted, the disciples who understood that would be the great Mādyamikas.

If the second were the case, when you accept that self-emptiness[766] means that relative things such as vase and woolen cloth, are void of the truth-status, then what do you do with the erroneous "Other-emptiness" heresy?[767] If you assert that the relative cannot be held [to be existent at all], and that self-emptiness is [void of a relative thing itself; e.g.,] a vase is void of the vase itself, then this assertion is the ultimate nihilism that deprecates all relative things.

If the third were the case, it follows that the Yogācārya proponents would be the great Mādyamikas too, having understood the ultimate meaning of the own objective condition, for they also assert that the relative things such as vase and woolen cloth are not the ultimate reality.

*Rejection:* The ultimate reality can only be thoroughly mastered through meditation. It cannot be examined and investigated by only a little intellectual study and contemplation.

---

[766] *rang stong.*
[767] *paravāda, gzhan smra pa.*

*Reply:* It is true that the ultimate reality can only be directly realized through meditation. The second part of your assertion is an utterance causing desperation, for by no means can you teach what the ultimate reality is to a disciple who has doubts about it.

There is no question of these assertions being deluded erroneous. Nevertheless, it seems that numerous people who have had little stores of merit have become involved in this, so I shall set forth its negation from time to time.

### *3.1.1.2.2.2.1.2.2. Scriptural References*

#### *3.1.1.2.2.2.1.2.2.1. To the Daśabhūmika-sūtra*

The mind of a living being and its reality, reality mingled with defilements, were previously unpurified because of the defilements, but could be purified in stages by the power of corrective measures[768] in meditation. In light of this, the *Daśabhūmika-sūtra* draws an analogy between the purifying process of gold and the way of purifying defilements to be removed on the Path of Insight,[769] and on the Path of Meditation.[770]

#### *3.1.1.2.2.2.1.2.2.2. To the Dhāranirāja-sūtra*

##### *3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.1. Prelude*

In this *Dhāranirāja-sūtra*, after the teaching of the Deeds of the Tathāgata, the simile of unpurified *vaiḍūrya* mixed with stone, dirt, etc., is also used.

##### *3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.2. Gloss on the Simile*

---

[768] *pratipakṣa, gnyen po.*
[769] *dṛṣṭiheya, mthung spangs.*
[770] *bhāvanāheya, sgoms spangs.*

[The simile runs as follows:]

Worthy son! For example, there is a skillful jeweler who knows well how to cleanse a gem. Having picked out an unpurified precious jewel covered by mud, dirt, and so on from the mine, in order to remove the impurities first, he washes it with strong sal-ammoniac, and then polishes it by rubbing with ox hair-knitted cloth. With this much work, he does not cease to make efforts. After that, having washed the jewel with pungent food [fish] juice, he polishes it by rubbing with a fine woolen blanket. Even with this much work, he does not cease to make efforts. After that, having washed it with great medical liquid [mercury], he polishes it with fine cotton cloth. When completely purified from all impurities, it is called precious *vaiḍūrya.*

*3.1.1.2.2.2.1.2.2.2.3. Applied to Meaning*

[The *sūtra* says:]

Analogous to the three stages of purification, Worthy son, so the Tathāgata, knowing the scope of living beings unpurified from the impurities, guides disciples in three stages: firstly he makes those infatuated with saṃsāra, viewing it as something attractive, tired at heart and causes them to engage in the religious discipline by means of the doctrine of renunciation or repulsion of it as fire ditch, such as "impermanence," "misery," "selflessness," and "ugliness."

The lower level of beings[771] think about "impermanence," which refers to death, the transitory nature of this life, and the shortcomings of lower realms, thereby well producing the aspiration for rebirth in higher states. All three kinds of spiritual gene possessor first need to recognize the "impermanence," which refers to momentarily production and cessation, the distinctive feature of the noble truth of suffering, and the

[771] *skyes bu chung ngu.*

"misery" created through karma and addictions. They also need to understand the personal "selflessness," which is the negation of substantial existence of a self-sufficient person,[772] and filthy ditch-like "ugliness" of saṃsāra. In consequence, the Tathāgata causes them to enter the discipline of the noble Dharma, the practice of the three precious educations, which is the common path required for person who either or not understood the subtle selflessness of person and object. The "selflessness" taught herein is the coarse selflessness. Mastery of that is the maturing path[773] for both the Hīnayāna practitioners and the Mahāyāna practitioners to progress to the path of noble.[774] The subtle selflessness of person and object, as the objective object of the path that directly cuts off the root of saṃsāric existence, will be taught in latter two stages. So it is said in the *Catuḥśakata* that this first stage is the maturing path, as Āryadeva states:

> First prevent the non-meritorious,
> Next refute [ideas of a coarse] self,
> Later eliminate views of all kind.
> Whoever knows of this is wise.

The first line of [this verse] shows the path of lower level of beings which prevents the lower realms. The connotations of the next two lines are comparable to the latter two stages taught in this *sūtra*.

[The same text continues:]

> With these many deeds, the Buddha does not cease to make efforts. After that, he causes them to realize the deep process of the Tathāgata doctrine, which is the

[772] *rang rkya thub pa' gang zag.*
[773] *smin byed pa' lam.*
[774] *'phags pa' lam.*

reality of the Tathāgata or the ultimate reality, by means of the teaching of "emptiness,"[775] "signlessness,"[776] and "wishlessness,"[777] for all three kinds of spiritual gene possessor.

Selflessness, signlessness, and wishlessness refer to the emptiness of intrinsic reality status with regard to view, conduct and aim to be attained respectively, or to the emptiness of intrinsic reality status of reality, cause, and fruition respectively. This stage is the teaching of the two types of the subtle emptiness: the emptiness of intrinsic reality status of person and the emptiness of intrinsic reality status of aggregates, for the reason that śrāvakas and pratyekabuddhas, if lacking this realization, will not attain the fruition of liberation, i.e. the arhatship.

Now I shall explain how this treatise demonstrates that śrāvakas and pratyekabuddhas have the realization of the two types of the subtle emptiness. It is so, because this treatise teaches the first two stages as guidance on how to attain the realization of Hīnayāna arhatship and above, and then teaches the third stage as well, thereby establishing the ultimate unique vehicle. Someone asserts that it is unfitting to discuss whether the noble beings of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna have the realization of the personal selflessness. Consequently, he makes noises in debating whether they have the realization of the objective selflessness. But he should be convinced of the fact that, if by lacking the realization of emptiness of intrinsic identifiability of person, the personal self cannot be completely negated, for it is impossible for a person who has realized that not to realize the realitylessness of the aggregates. Thus, the

[775] *śūnyatā, stong pa nyid.*
[776] *Animittatā, mtshan ma med pa.*
[777] *Apraṇihitatā, smon pa med pa.*

differentiation between emptiness being coarse and subtle is made in connection to the negation-ground[778] person and aggregates, which is either a substantial existence[779] or a designative existence,[780] instead of being made in connection to the negatee,[781] to the intrinsic identifiability of the object, which cannot be logically differentiated between being coarse and subtle.

*Rejection:* In the case of this teaching system concerning the Mahāyāna person, it would be incorrect to have a third stage in this system after the teachings of the two types of selflessness, because the profound meaning of reality should be taught in a timely way after the complete teaching of the liberative technique.[782] In case this system concerns the stages of spiritual development in the continuum, it would be also be incorrect to do so, because the transcendence of wisdom occurs after the attainment of the first five transcendences, and the discourse on the purification of the three focal points of the third stage is the one teaching the subtle selflessness too. Therefore, the second stage concerns the three doors of liberation which negate the coarse negatee.

*Reply:* Such doubt is quite reasonable. But you should know the following: as taught in Master Śāntarakṣita's *Madhyamakālaṃkāra*, there are two types of stages: the stage of engaging in the path for the intelligent ones and the stage of engaging in the path for the dull ones. Here too, this *Mahāyanottaratantra* directly demonstrates the stages of engaging in the path for the intelligent ones among those who possess genetic potential for the Mahāyāna as its intended chief disciples, and indirectly causes the other [type of stages] to be understood. What the treatise has proved is that the intelligent ones who also

778 *dgag gzhi.*
779 *rdzas yod.*
780 *btags yod.*
781 *dgag bya.*
782 *upāya, thabs.*

possess genetic potential for the Mahāyāna first try to convince themselves by the validating cognition of the necessity and the possibility of attaining the perfect buddhahood for the benefit of all living beings; then they make a commitment of producing the actual Spirit of enlightenment. Making a commitment without valid reasons is the way of the dull ones. Furthermore, while the recognition of the necessity of attaining buddhahood for the benefit of living beings comes from the mastery of the method of producing the genuine great compassion and high resolve,[783] the recognition of the possibility of attaining buddhahood comes from the realization of emptiness and related ideas. In light of this significance, we should know that for the intelligent ones it is necessary to realize emptiness before producing desire for liberation. As to the dull ones, we can understand that they try to produce the supreme spirit of enlightenment first, and then go on to master emptiness as taught in the third stage. We should also know that emptiness taught in the third stage is distinguished by its connection with liberative technique, thus being secondary [important in this stage].

[The *sūtra* continues:]

> Even with these many deeds, the Tathāgata does not cease to make efforts in guiding disciples. Next, he installs those living beings in the Buddha-realm, which is the emptiness realized under the sway of liberative technique, by means of the teaching of irreversibility, defusing the situation of producing the selfish thought that indifferently abandons other beings and aspires for private liberation alone, and by means of the teaching of purification of intrinsic reality-status of the three focal points [of acts, that is, agent, action, and recipient] conjoined with liberative techniques. And he cause those living beings, having various dispositions such as different psychological makeups (*khams*), genealogies, and different aspirations (*mos pa*) for three types of enlightenment - the Śrāvakayāna, the Pratyekabuddha-yāna and the Mahāyāna, to engage with the object of the Tathāgata, the realization of emptiness associated with complete liberative techniques. They are dubbed the "unexcelled worthies for offerings" when they have entered into the Mahāyāna and have realized the noumenon of the Tathāgata.

[783] *adhyāśaya, lhag bsam.*

The phrase "various characters" demonstrates the three kinds of spiritual gene possessor. The first two stages guide the disciples who have genetic potential for the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna to their respective enlightenment, and then the third stage guides them to Mahāyāna.

The assertion that the stages taught here are identical to the three wheels taught in the *Saṃdhinirmocana-sūtra,* and the *Tathāgatagarbha-sūtra* is an example[784] of the third wheel taught in the *Saṃdhinirmocana-sūtra* is an audacious claim which does not understand [the subject] a little. In the *Saṃdhinirmocana-sūtra,* the Bodhisattva Paramārthasamudgata asks the Buddha which scriptures are interpretable in meaning and which scriptures are definitive in meaning, because in some scriptures the Lord proclaims without distinction the intrinsic identifiability of all things, which are included in the three realities, whereas in other scriptures he proclaims that all things without distinction are not established by intrinsic identity. The Buddha replies, with particular discrimination, that the constructed [reality] is not established by intrinsic identity, whereas the relative and perfect [realities] are established by intrinsic identity. Paramārthasamudgata then reports to the Buddha his understanding that the first the two types [of scriptures mentioned in his own question] are interpretable in meaning, whereas the discriminating [scriptures mentioned in the Buddha's answer] are definitive in meaning. Thus, the *Tathāgatagarbha-sūtra* is not involved in being an example of the definitive scriptures according to the *Saṃdhinirmocana-sūtra,* defined by the Teacher in his answer which I just expounded.

Likewise, someone asserts that there is no difference between the *Saṃdhinirmocana-sūtra* and the *Tathāgatagarbha-sūtra* in being a definitive scripture. But [in fact these two are not the same:] while the former states that the constructed reality is devoid of reality,

---

[784] *mtshan gzhi.*

and the relative and perfect realities are really established, the latter teaches that all things are devoid of reality, thus naturally pure, and defilements are coincidental. There are other similar assertions, including the assertion that the *Saṃdhinirmocana-sūtra*, which teaches the three ultimate vehicles, and the *Tathāgatagarbha-sūtra* along with its commentary, the *Uttaratantra,* which [in fact] promulgate the ultimate unique vehicle are mutually inclusive. Someone asserts that both the *Tathāgatagarbha-sūtra* and the *Saṃdhinirmocana-sūtra* teach the ultimate reality as being a permanent entity; its meaning is elucidated in the *Uttaratantra* and its commentary. Someone claims that the nonconceptual wisdoms of the paths of insight and meditation, which are contained in the Dharma Jewel taught in the *Uttaratantra,* should be known as what is taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra*, and this sūtra just teaches self-emptiness of the relative but not the Other-emptiness of the ultimate. All these assertions are the speech of lunatics!

The teaching of the three stages here is also the demonstration of the guidance for one person [on how to make progress] in the stages for the sake of establishing the ultimate unique vehicle. So it stands in contrast to the statement of the *Saṃdhinirmocana-sūtra* that the three wheels in stages are meant for different persons. Someone asserts that the *Prajñāpāramitā-sūtra* is an example of the third wheel as taught in the *Saṃdhinirmocana*. This should be known as something deviant from the intention of the scriptures without examining in detail the way how the *Saṃdhinirmocana* teaches and the way how the *Prajñāpāramitā-sūtra* teaches.

*3.1.1.2.2.2.1.2.2.3. To the Other Scripture*

Intending that this naturally pure Element of the Tathāgata is the pure genetic potential[785] possessed by living beings for the origination of the Buddha's intuition, [the Buddha declares in a certain *sūtra*]:

> Just as pure gold, though it is obscured by sands and becomes invisible, comes to be discovered by the process of purification, likewise, in this world [of living beings], there exists the naturally pure noumenon of the Tathāgata; it is obscured by constructive thought of the truth-habit and becomes invisible. It will be directly perceived when the seeds of constructive thought of the truth-habit are eliminated. When this happens, the freedom from all defilements is called the Truth Body of the perfect Buddha.

The naturally pure noumenon of the perfect Buddha, which exists in all living beings without distinction, is designated as the "perfect Buddha." The explanation that the Truth Body, having the twofold purity, exists within the continua of living beings is clearly a statement which is blind to the simile used in this sūtra, and to its applied meaning. If the freedom from all coincidental defilements existed on the continua of all living beings, there would be not the slightest unfavorable conditions for obscuring the naturally pure Element of living beings to be directly perceived. How could that be appropriate for this simile and its meaning! Think!

*Rejection:* Although the Truth Body having the twofold purity exists within the continua of living beings, it cannot be perceived by living beings because of the coincidental defilements.

---

[785] *viśuddhagotra, yongs su dag pa' rigs.*

*Reply:* If the coincidental purity existed within the continua of living beings, which continua would be free from those defilements? It is not correct to say it is a self-continuum; otherwise, that freedom already existed on a self-continuum since beginningless saṃsāra when there is not the slightest defilement which has been eliminated.

*Rejection:* I meant that defilements of other-continuum do not exist on the self-continuum.

*Reply:* Then it follows that the attainment of the cessation truth would not depend on the direct realization of the meaning of reality. Instead, it would more like [ascertaining] non-existence of a vase on the ground which is devoid of any vases. This is quite ridiculous!

### *3.1.1.2.2.2.1.3. Statement of Purifying Factors*

Now, which are the sixty purifications with the excellence in purifying the Element of the Tathāgata? They are, namely: four sorts of ornaments of the bodhisattvas; eight sorts of illumination of the bodhisattvas; sixteen sorts of a bodhisattva's great compassion; and thirty-two sorts of a bodhisattva's activities.

The four sorts of ornament are the enhancements of the bodhisattva's activities: the three educations including morality, concentration, and wisdom, along with recollection.[786] The eight sorts of illumination are based on the attainment of the light of noble Dharma and the freedom from folly: the illumination which elucidates the entrances of Dharma, the illumination of mindfulness, the illumination of intelligence, the illumination of recognition, the illumination of Dharma, the illumination of conscious

[786] *dhāraṇī, gzungs.*

awareness, the illumination of superknowledge, and the illumination of practice. Sixteen sorts of the bodhisattva's great compassion are the feelings born of the wish for the following sixteen types of living beings to be free of suffering: holding various mistaken views, having four pervert adherences, having egotism and possessiveness, having five types of obscurations, having attachment towards objects of sense-faculties, having seven types of deluded pride, having deteriorated from the noble paths, being powerless, having hatred and committing evil karma, lacking of noble wisdom, no realization of profound relativity, no elimination of instinct of mistaken views, no freedom from burden of suffering, acting in deceitful and arrogant behaviors, and having deteriorated from a higher rebirth and liberation. Thirty-two sorts of bodhisattva's activities [of helping living beings] are as follows: awakening from the folly of sleep; rectifying inferior beliefs to superior ones; rectifying the wishes for non-Dharma to ones for Dharma; rectifying the impure life-styles to pure ones; rectifying false views to right ones; rectifying irrational mentation to proper ones; rectifying adherences to perverse dharma to correct dharma; rectifying unfavorable factors of the six transcendences to favorable ones; rectifying unskillful means to skillful ones; rectifying addictives to non-addictives; rectifying the object [of the truth-habit] to the non-object; rectifying being untamed to being tamed; rectifying non-answer to kindness to answer; rectifying having fallen into the four rivers to liberation; rectifying being uncomfortable about the Buddha's discourse to being comfortable; rectifying obsession to non-obsession; rectifying not having noble wealth to having wealth; rectifying illness to non-illness, rectifying having lack of wisdom light to having light; rectifying unknowing the three worlds to knowing; rectifying engagement into the left path to into the right path; rectifying attachment to body and life to non-

attachment; rectifying being away from the Three Jewels to non-cutting off the genetic potential of the Three Jewels; rectifying the deterioration of Dharma to adherence to Dharma; rectifying being away from the six remembrances to being not away from; rectifying being obscured by addictions to being non-addictions; and rectifying non-virtuous dharma to virtuous dharma.

### *3.1.1.2.2.2.2. The Sūtra Statements concerning Enlightenment, Excellences and Deeds*

As to Enlightenment, immediately after the statement about the Element in the context of the teaching of the sixty purifications, [the *Dhāranirāja-sūtra*] elucidates the Buddha's Enlightenment, which is both naturally pure and is eliminated from all coincidental defilements, by demonstrating sixteen types of Great Compassion. Engaging in sixteen types of Great Compassion is based on the observation of living beings, who have not attained the sixteen properties of Great Enlightenment and do not understand the meaning of reality of Great Enlightenment. The sixteen properties of Great Enlightenment are as follows: no root and location; tranquil and peaceful; naturally pure; no acceptance and rejection; no signs and objects; equanimity of three times; no body and uncreated; no differentiations and places; not having objects of body and mind; no object and basis; void; space alike; authentic place; engaging in forms and engaging in formless; no outflows[787] and functions;[788] and pure, stainless and no addictions.

[787] *āsrava, zag pa.*
[788] *upādāna, nye bar len pa.*

Next to the statement on Enlightenment, the *sūtra* elucidates the Buddha's Excellences by demonstrating the ten powers, four fearlessnesses and eighteen special qualities of the Buddha, which will be expounded later.

And next to the statement on the Buddha's Excellences, the *sūtra* elucidates thirty-two of the Buddha's Deeds by demonstrating unexcelled deeds of the Tathāgata: the deeds of the ten powers which are the ten unmistaken teachings conforming to the occurrence of the ten powers; the deeds of the four fearlessnesses which are the four teachings on fear; and eighteen special qualities' deeds which are eighteen teachings of fruition.

### *3.1.1.2.3. Précis*

Thus, these seven vajra bases, which have been just expounded, should be understood in detail according to the *Dhāraṇīśvararājaparipṛcchā-sūtra*, through the teachings of their uncommon defining characters.

### *3.1.1.3. Ascertaining Sequentiality*

*Question:* And then, what is the conjunction, intrinsic sequentiality, of these seven imports to be realized?

*Answer:* From the perfect Buddha [enlightened] in all things, comes the revolution of the wheel of Dharma for noble beings. The gathering of numerous noble congregations of disciples, the supreme Saṃgha Jewel, comes in turn from the revolution of the wheel of Dharma. The revolution of the wheel of Dharma after attaining perfect buddhahood is

the object[789] of the spirit of enlightenment in the Mahāyāna produced in the continua of the intended disciples of the *Uttaratantra,* while the occurrence of numerous noble congregations dependent on that wheel is the objective of the conception of the spirit of enlightenment.

Because of the noble congregation, there occurs Buddha-essence. It means that, in order to attain the ultimate Three Jewels and the Three Jewels as being the immediate causes, and then, to gather the noble congregations as the fruition of revolution of the wheel of Dharma, we wish to purify Buddha-essence from defilements. Thus, there comes Buddha-essence which is purified from defilements to a certain degree.[790] For how long will this Buddha essence last? It will last until its attainment of the "element of the Buddha's intuition,"[791] depleted of all defilements. Throughout this duration, reality mingled with defilements, the susceptibility[792] to Buddha's deeds entering in the continua of living beings, and genetic potential are called the "Buddha-essence." After the attainment of Buddha's intuition, this designation no longer exists. Some dimwits assert that the meaning of Buddha-essence as taught in the *Tathāgatagarbha-sūtra* remains valid even in the state of ultimate fruition. We can understand that this treatise obliquely takes a stand against such assertion in light of [the analysis of this verse].

According to the aforementioned alternative way of exposition, the Three Jewels appear in the world as the objects of the causal refuge.[793] Because of the Three Jewels there occurs the purification of our Elements, and from the purification there comes the

---

[789] *ālambana, dmigs pa.*
[790] *ci rigs pa.*
[791] *jñāna-dhātv-āpti-niṣṭhaḥ.* Owing to the ambiguity in rNgog-lo's translation ("*sning po ye shes khams bthob mtha*'"), Rong-ston takes *garbho jñāna* as a compound, referring to Buddha's intuition. See *Legs bshad*, 59. This seems to be not the correct rendition as suggested by Sanskrit edition.
[792] *'jug rung.*
[793] *rgyu' skyabs 'gro.*

attainment of the Enlightenment and so on. Although this way of exposition is fit a little for this verse indicating sequentiality, the gist of this treatise is very clear in taking the Enlightenment and so on as conducive conditions for purifying the Element from defilements. The attainment of the Buddha's intuition, which is depleted of all defilements after the purification of the Element, is called "Supreme Enlightenment." The Excellences dependent on that Enlightenment, including the powers, fearlessnesses and special qualities of the Buddha, are indicated as the distinctive features of Enlightenment. And the Deeds dependent on the Excellences, which benefit all living beings in both simultaneous and incessant ways, are indicated as the distinctive features of the Excellences.

Thus ends the expositions of conjunction and preface of the treatise. The "conjunction" mentioned here is not identical to the one in question above; the latter relates to the question of sequentiality, while the former is the final summary of [the first] three verses.

[64a-170b]

*3.1.2.1.2. Arrangement of Cause and Conditions Attaining Fruitional Three Jewels*

*3.1.2.1.2.1. General Arrangement*

*3.1.2.1.2.1.1. General Prelude*

Immediately after the teachings of the fruitional Three Jewels, there is one verse with reference to the cause and conditions of the production of the Three Jewels, which are the birthplace of all common good things and transcendent purities.

*3.1.2.1.2.1.2. The Import of Inconceivability*

*3.1.2.1.2.1.2.1. Statement*

I shall explain the cause and conditions from which arise the three virtuous Jewels to be attained. "Virtuous" means excellent. Reality mingled with defilements is the substantial cause.[794] And the Enlightenment which is free from defilements, the immaculate Excellences of the Buddha, and the Victor's Deeds are the co-operating conditions.[795] Whose objects are these? These four in their complete forms without remaining are the objects of buddhas, who perceive the ultimate.

*3.1.2.1.2.1.2.2. Explanation*

*3.1.2.1.2.1.2.2.1. Question*

What is elucidated by this verse?

*3.1.2.1.2.1.2.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.1. Being Inconceivable and Objects of Buddhas Alone*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.1. The Śāstra*

The spiritual genetic potential of these fruitional Three Jewels, namely, the complete cause and conditions [for the Three Jewels] without remaining, is the direct object of the

794 *upādāna, nye bar len pa'i gnas.*
795 *sahakārikāraṇa, lhan cig byed pa'i rkyen.*

omniscient buddhas. As it is inconceivable in fourfold for others to directly [behold] for four reasons respectively, which I will explain later, it is the direct object of buddhas alone. The former verse first describes one cause and three conditions and then shows whose objects these are; the latter further shows the reason.

### *3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.2. The* Commentary

In this regard, the "reality mingled with defilements" is the Element, the naturally pure ultimate reality, which is termed the "Buddha-essence" when unreleased from the sheath of addictions. As to [reality] having two sorts of purities, there is not the slightest indication in the *Tathāgatagarbha-sūtra* along with its commentary, the *Uttaratantra*, that the formal name[796] the "Buddha-essence" has such connotation. Therefore, it is merely out of someone's own whim to take the Truth Body as the Essence. This is not taken as the system of this treatise and its commentary. To prove the Essence to be the Truth Body which is free from defilements by using other scriptures is regarded as a sign of ignorance of reasonings.

The "reality free of defilements" is reality on which all defilements have come to an end; therefore, it is in the nature of the transformation of that reality in the Stage of the Buddha, which is termed "Truth Body of the Tathāgata."

*Rejection:* Your claim is completely contradictory, because you accept reality mingled with defilements as the one free of defilements.

*Reply:* Nonsense! You did not examine it well with reasoning. What I said is that reality mingled with defilements, when completely transformed, is called the "Truth Body." If not, then, living beings *themselves* would be inevitably buddhas, as they *are*

---

[796] *dngos ming.*

buddhas whose defilements no longer exist. Therefore, reality mingled with defilements is accepted as Buddha-essence and reality free of defilements is accepted as the Truth Body. Consequently, we must not accept the Essence as the Truth Body! Likewise, there is not the slightest contradiction in accepting reality mingled with defilements as the Truth Body when all defilements have come to an end. If reality mingled with defilements could never be free from all defilements, living beings would never become buddhas. You must also accept that white woolen serge would be never transformed into a red color. This is due to your unawareness of the method of presenting the collective streaming[797] and it finally amounts to accepting the heterodox view of a permanent, real [entity].

"Immaculate Excellences of the Buddha" refers to transcendent qualities of the Buddha, the excellences of freedom, including ten powers and so on, and the excellences of retribution, existing within or depending upon this Truth Body of the Tathāgata, in the nature of the transformation of the mind mingled with defilements into the pure mind. "The Victor's Deeds" refers to the thirty-two unexcelled deeds of these qualities of the Buddha, ten powers, etc., which, e.g., constantly give prophetic messages to bodhisattvas, spontaneously acting without disappearance, firmly flowing without interruption, and unceasingly engaging. Furthermore, these four bases are inconceivable for four reasons respectively; thus, they are called the "object of the Omniscience."

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2. Proof of Inconceivability*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.1. Question*

---

[797] *tshogs rgyun.*

Then, for which four reasons?

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1. The Śāstra*

Because reality mingled with defilements is the intrinsic purity of the minds of living beings, it is naturally pure, and yet mingled with addictions. That these two [incompatible] things share a common ground is something inconceivable and difficult to understand. Because reality free of defilements is originally free of addictions, and yet is pure and free of coincidental defilements, this is difficult to understand. Because the Excellences are free defilements, and yet are inseparable from the continua of addictive ordinary individuals in the context of nature of noumenon, this is difficult to understand. Because the deeds are spontaneous and are of no constructive thoughts of doing the deeds, this fact is inconceivable and difficult to understand.

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1. Difficulty of Understanding Reality Mingled with Defilements*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.1. The Main Meaning*

In this regard, reality mingled with defilements, which is the emptiness of intrinsic reality of the minds of living beings, is simultaneously of intrinsic purity and addiction where the minds of living beings are contaminated; this is an inconceivable place in the sense that the two realities are difficult to understand. If the mind is contaminated by the addictions, then we must accept the relativity of the contaminated and contaminating.

Such being the case, it would be extremely difficult to establish emptiness of intrinsic reality. But we must accept the following two things that share a common ground: all things are devoid of intrinsic identifiability even small as single atom, and all functionality is valid. This is similar to the difficulty of understanding the emptiness of intrinsic reality of the minds of living beings and to the difficulty of understanding reality mingled with defilements. Furthermore, [this is an inconceivable place] because this object is not even realized by the wisdom of pratyekabuddhas themselves who believe in the way of the profound Dharma, being emptiness free of reification. The claim that [pratyekabuddhas] could not understand it a bit is contradictory to the meaning of the reference.

### *3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2. Scriptural Reference*

[As the Buddha states in the *Śrīmālā-sūtra:*]

> Thus, Goddess, these two things are quite difficult to understand. What are the two things? It is difficult to understand by validating cognition that the mind is naturally pure, devoid of intrinsic identifiability even small as single atom. It is also difficult to understand that this very mind has addictions. The latter alone is not difficult to understand but the former and the compatible dichotomy is difficult to understand. The difficulty of understanding the former, knowing how to represent it as proved by validating cognition, is similar to the difficulty of understanding the compatible dichotomy. If knowing how to represent properly the arrangement of the emptiness of intrinsic reality as verified by validating cognition, there is no way not to accept the relative as verified by validating cognition. If not knowing this, it will amount to mere presumption of the negation of truth status and prevent the person from entering into the camp of experts in the two realities. Therefore, one should be expert in these two things: there is no such thing, even small as single atom, which is the functional basis of the sign-habit,[798] and all functionality must be accepted. Goddess! You or bodhisattvas endowed with great qualities alone can hear these two things [with understanding]. Goddess! For the other śrāvakas and pratyekabuddhas, these two things, which can be accepted as the integration of the two realities, are to be directly understood only through following their faith in the Tathāgata.

---

[798] *mtshan 'dzin.*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.1.2.2.2. Difficulty of Understanding Reality Free of Defilements*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2.1. The Main Meaning*

In this regard, reality free of defilements does not originally have addictions from defilements, yet is purified from coincidental defilements afterwards; this compatible dichotomy is an inconceivable place, difficult to understand.

The intellect having the aspect of aspiring for the apprehension of reality virtuous is in the nature of beings, whereas the addictions such as attachment are inappropriate and unable to apprehend reality. We can understand a similar situation by examining each habit-pattern[799] of other addictions. When the mind is defiled by the addictions, the addictions can apprehend the mind, and the "principal" mind consciousness and its "retinue," mental functions of addictions, become the same entity.

*Rejection:* If the addictions did not apprehend reality, then this would be in contradiction to [the fact that reality is] mingled with defilements.

*Reply:* The mind is defiled by the addictions. If [the addictions] were not obscurations for [seeing] the emptiness of intrinsic reality of the mind, it would be reasonable for us to perceive [reality] directly. Just because our minds are obscured by the fault of these defilements and are unable to perceive [reality], this reality is called "being mingled with defilements."

*Rejection:* In that case, reality free of defilements would be inevitably mingled with defilements, because, if no obscuring defilements, ordinary individuals would directly see, but the mind of ordinary individuals are obscured by these defilements, thereby not seeing.

---

799 *'dzin stangs.*

*Reply:* Ordinary individuals do not see the noumenon of the Buddha because of obscuration within their mind. That fact cannot prove the excellences of the Buddha as mingled with defilements. [On the other hand,] it is valid to state that reality of their continua is mingled with defilements, when the minds of living beings are obscured by defilements, as the minds of living beings and their reality are the same entities. Furthermore, although there is no slightest habit-pattern of defilements infiltrated into reality of a living being's mind, we shall not interpret "originally not defiled by erroneous engagement" as reality existing in the minds of living beings [already] free of defilements.

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.2. Scriptural Reference*

Thus, [the Buddha states in the *Dhāranirāja-sūtra:*]

> The mind is naturally luminous. This is known as it is directly by the noble beings. Hence, after having a habitual affinity with that, the Buddha achieved the unexcelled perfect enlightenment by the intuition endowed with one moment.

The former half of this verse is the proof of [reality free of defilements] as originally not having addictions, and the latter half is the proof of the purification of coincidental defilements afterwards.

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3. Difficulty of Understanding Excellences Free of Defilements*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1. Thesis*

In this regard, the immaculate Excellences of the Buddha are always found even in the stage of ordinary individuals who are totally addicted, of no distinction between before and after with reference to the inseparable noumenon, their realities; this is an inconceivable place because it is difficult to understand that there is no distinction between reality which is isolated from all defilements and reality mingled with defilements in the context of nature, unlike blue and yellow.

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2. Proof*

Thus, [the Buddha states in the *Avataṃsaka-sūtra:*]

> There is no one among the party of living beings in which the possibility of producing all intuition of the Tathāgata and emptiness of intrinsic reality, the noumenon of all things, does not penetrate. Nevertheless, the intuition of the Tathāgata, the Truth Body, does not manifest in the continua of ordinary individuals because they are fettered by the construct-habit[800] of the truth conviction about person and aggregates. When free from this concept-habit, the intuition of the omniscience, which is a self-arising one, makes its appearance unobstructedly.

This statement shows that all living beings without discrimination have the possibility of producing all excellences of the Buddha in their continua, and the so called "emptiness of intrinsic reality," which is established as the noumenon of the Buddha when purified from all defilements and is established also as the noumenon of living beings when mingled with defilements. But living beings cannot directly see emptiness because of obscuration of their truth-habits; otherwise, the intuition of the Tathāgata would arise. This is difficult to understand, similar to the difficulty of understanding the twofold truth above.

[800] *'du shes kyi 'dzin pa.*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3.1. The Metaphor*

The metaphor for the factor to be obscured is as follows:

O Child of the Buddha, suppose there would be a big canvas, equal in size to the billion-world-galactic universe. And on this big cloth, the whole billion-world-galactic universe would be painted completely. The vast surrounding horizon would be painted in the exact size of the vast surrounding horizon. The great earth would be painted in the exact size of the great earth. The two-thousand-world universe would be painted in its exact size. [Likewise,] the one-thousand-world universe, the four continents, the great ocean, the Southern Continent of *Jambu*, the Eastern Continent of *Videha*, the [Western] Continent of *Godānīya*, the Northern Continent of *Kuru*, the Mount *Sumeru*, the mansion of celestial beings living on the earth, that of celestial beings living in the desire-world, and of celestial beings living in the form-world; all of these would be painted in their exact sizes. Hence, this big painting cloth would have the same size as the width and length of the billion-world-galactic universe.

The metaphor for the obscuring factor:

This very big cloth would, then, be placed within one subatomic particle. Just as this big cloth is placed within one subatomic particle, in each of all the other subatomic particles there is a big cloth of the same size to be placed.

The metaphor for the spiritual teacher who removes the obscuring factor:

Suppose there should be born one person, sagacious, shrewd, clever, and intelligent, knowing how to penetrate that [the big cloth]. And his eyes were divine eyes which were absolute pure and luminous. With these divine eyes he would perceive [and wonder]: "Why does this big cloth of such a great nature dwell in such a small subatomic particle! It is of no use to anybody!"

"Sagacious" and so on are the metaphors for the knowledge of things as they are, the knowledge of things as they are found, the clear sense faculties, the wisdom endowed with mindfulness and the analytical skills.

The metaphor for the teacher's resolve to care for disciples:

So he would think: "Aha! I shall break this subatomic particle with *vajra* by the strength of great efforts and make this great cloth become useful for the beings."

The metaphor for engaging in deed:

Then, producing the strength of great efforts, he would break this subatomic particle with a tiny little *vajra* and would make that great cloth useful for the all beings. Not alone for one subatomic particle, would he do the same also for all the other subatomic particles.

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.3.3.2. The Import*

The import of the metaphor for the factor to be obscured is as follows:

Similarly, Child of the Buddha, the profound intuition, the immeasurable extensive intuition of the Tathāgata and the intuition of caring all living beings are possible to be produced in the continua of living beings, and reality, which is the object of meditation producing the intuition of the Buddha and is established as a buddha when it has been purified from defilements, thoroughly penetrates into the continuum of each living being. And the continuum of each living being is akin to the immeasurable intuition of the Tathāgata.

I shall slightly elaborate the imports of these metaphors. The metaphor of the inconceivable big cloth with the size equal to the billion-world-galactic universe was used [by the Buddha] for the purpose of stopping erroneous constructive thought of a certain future disciple who would accept that a buddha, who has perfected all the excellences of elimination and realization, primordially exists within the continuum of a living being. Otherwise, there is no need [for the Buddha] to use the metaphor that does not exist among knowable things.

*Rejection:* That has not been proved to be erroneous constructive thought.

*Reply:* Let us closely examine this assertion that the Truth Body endowed with the twofold purity exists within the continuum of a living being. Do you mean that the intrinsic purity of a living being's mind is isolated from all coincidental defilements? Or do you mean that the Truth Body endowed with the twofold purity exists within the continuum of a living being as the same nature of his or her mind? Do you assert that [the Truth Body] exists in an entirely different way? Or in an inseparable way? Because you accept [the ultimate reality] as a phenomenon, do you think of it as a permanent entity? Or impermanent?

In the case of the first position, any living being would be inevitably a Buddha, yet he or she never recognizes that he or she *is* a buddha! If you insist that there is no fault in such an assertion, then you would be forced to make such a speech of repudiating the Buddha as a foolish, idiotic and ignorant person, not even knowing whether he himself was a buddha or a living being.

In the case of the second position, by taking that Truth Body endowed with the

twofold purity that exists within the continuum of a living being as the basis of differentiation, is it or is it not obscured by the coincidental defilements in the continuum of a living being? If the former were the case, then it would be in contradiction to the [notion] of the Truth Body endowed with the twofold purity. If the latter were the case, then the continuum of a living being and the twofold purity would be the same in nature. This would refute your own position that the continuum of a living being is thoroughly tainted by defilements. Furthermore, if the Truth Body endowed with the twofold purity existed within the continuum of a living being as the [mind's] noumenon, what else would be more incorrect than saying that [the continuum of a living being] is both mingled with defilements and free of coincidental defilements in its objective condition? There is no other way which would stand up to the examination above.

In the case of the third position, it would be totally incorrect to assert that a living being and a buddha are mingled together, because two opposite simultaneous things are not suitable to have a relation of relativity.

In the case of the fourth position, the assertion that the Truth Body endowed with the twofold purity primordially and intrinsically dwells within the continuum of a living being in an inseparable manner would contradict all reasonings.

Putting aside [the position of] being impermanent for a while, if [the ultimate reality] were a permanent phenomenon, then it would be a spatial, temporary thing with limited characters. You would admit inevitably that it is impermanent. If it were not a spatial, temporary thing with limited characters, you would admit inevitably that what exists in the continuum of a particular person, e.g., Devadatta, also exists in the continua of all living beings, as this is a thing unsuitable to be spatial and temporary. Furthermore, the

past things would still exist in the future and the future things would already exist in the past. And the one who falls asleep would be also awake and the one who stays awake would be also asleep, thus, no difference could be drawn between sleeping time and non-sleeping time. Viewing [the ultimate reality] as a permanent entity, like blue or yellow, not depending on the negation of negatee, amounts to the [notion] of permanence [as conceived] only by the ones outside this tradition. Although the Vaibhāṣikas accept a permanent entity as something having functionality, they consent that it depends on the negation of negatee. No single Buddhist scholar would accept a permanent entity as an independent establishment.[801] Furthermore, is the ultimate reality, a permanent entity, at the time when it is seen directly absolutely identical to the ultimate reality at the time out of equipoise? Or is it different? In the first case, someone named Devadatta, who directly sees the ultimate reality in equipoise, would also directly see the ultimate reality out of equipoise; as the ultimate reality at different times are absolutely identical. In the second case, it would reject your own assertion that [the ultimate reality] is not suitable to be a spatial, temporary thing with limited characters.

The import of the metaphor for the obscuring factor:

> The ultimate reality, which is the object of the path of producing all the intuition of the Tathāgata, exists within the continua of living beings. Fettered by the construct-habit, which is the truth-habit about the person and aggregates, however, the naives are unaware of the Tathāgata's intuition, in general. Neither do they know

[801] *bsgrub pa rang dbang pa.*

of it well through analogies and reasons, nor do they directly experience it by the perceptual validating cognition.

The import of the metaphor for the removal of obscuration in the continua of living beings:

Hence, having seen the ultimate realm, which is the ultimate reality and the state of all the living beings, by his unobstructed intuition, the Tathāgata resolves to be a teacher, for the sake of cleansing the tainted reality within the continua of living beings from all defilements.

This clearly shows that reality which exists within all living beings is designated as the intuition of the Tathāgata, as reality is the object of the equipoise wisdom of the Tathāgata and the Tathāgata's intuition is produced by directly realizing the relative, and meditating on it to completion.

[So the Tathāgata declares:] "Alas! These living beings are not properly aware of the intuition of the Tathāgata, the ultimate reality, though the object of it penetrates them. I shall free these living beings, no matter how, from all the fetters such as attachment made by constructs of the truth-habit, through the teaching of the noble path. In this way, they would loosen the big knot of the construct-habit, which is the truth-habit and its instinct by producing the antidote, the strength of the noble intuition themselves, and they would personally realize the intuition of the Tathāgata, attaining the sameness with the Tathāgata's intuition." [Accordingly], he teaches those living beings the path of the Tathāgata, thus removing all the fetters made by constructs. And when all the fetters made by constructs are eliminated, this immeasurable intuition of the Tathāgata, then, becomes useful to all living beings.

[This statement that the immeasurable intuition of the Tathāgata, i.e. reality] was not

previously useful to all living beings and will become useful depending on the meditation of path contradicts [your assertion that all living beings] are primordially buddhas endowed with the twofold purity. A living being attains buddhahood depending on the meditation of path. If you claim that a buddha endowed with twofold purity primordially exists within the continua of a living being, then, while the mind of a living being is mingled with defilements, its natural state would be free of any defilements. No other people would conceive such arrangement, except idiots!

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4. Difficulty of Understanding Deeds of the Victor*

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1. The Main Meaning*

In this regard, the Deeds of the Victor simultaneously reach all [the disciples], at any time, spontaneously without efforts, without motivational constructive thought, [yet act] according to the intentions of the disciples, according to virtuous roots collected by the disciples, with none left out; this is an inconceivable place.

*3.1.2.1.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2. Scriptural Reference*

Thus, [the Buddha states in the *Dhāranirāja-sūtra:*]

> In order to introduce the living beings to the deeds of the Tathāgata, though the deeds are immeasurable, they are taught briefly with a summarized number of thirty-two excellences. However, Worthy son, the true profound and magnificent deeds of the Tathāgata is inconceivable, immeasurable; unknown directly to all the world, unrealized directly by depending on the words of others, so unexpressed by letters and difficult to be acquired by others; dwelled in all the Buddha fields, so having magnificent abode; collectively engaged [by buddhas], thus equal to all buddhas; spontaneously accomplished, so beyond any effort and exertion; of no motivational constructive thought as equal to the space; engaged [by buddhas] while always remaining in the equipoise of the ultimate reality, where duality declines, thus, of no differentiation as the act of the ultimate element.

Then, after showing the simile of a pure *vaiḍūrya* jewel, [the Buddha] teaches in detail the conclusion:

> Worthy son, you should know the deeds of the Tathāgata through alternate ramifications as follows: inconceivable, pervasive in all, no blemish whatsoever as they are engaged in the world yet not tainted with the worldly faults, incessant and pervasive in the three times, and keeping the lineage of the Three Jewels from being cut off as [constantly] producing all good things of transcendence. The body of the Buddha, in which inconceivable deeds of the Tathāgata dwell, never casts off its undifferentiated space-like defining characteristic and shows itself in all the buddha-fields. The speech [of the Buddha] never casts off its inexpressible reality in the context of the decline of duality and teaches the living beings the Dharma with the proper language skill. And the mind secret [of the Buddha] is free from all objects of the mind, always remaining in the equipoise of the ultimate reality, where duality declines, yet is perfectly aware of the activities and intentions of the minds of all living beings.

### *3.1.2.1.2.1.3. Specific Arrangement of Cause and Conditions*

#### *3.1.2.1.2.1.3.1. The Śāstra*

The "object to be realized" is the ultimate reality mingled with defilements. If it is realized, all the qualities of the Buddha would be produced; on the other hand, even the liberation from saṃsāra would not be possible. This single base called "Element" is the ultimate object to be determined and to be realized. It is the cause of the purification from defilements. Although it is not the cause which produces the intuition of the Buddha, it is designated as the cause in the sense that it is the object of the equipoise wisdom of the noble bodhisattvas which is the chief cause for producing the intuition of the Buddha. There would be no origination of the intuition of the Buddha if there was lack of it. The direct realization of the ultimate reality is the ultimate Enlightenment, and its components

are the excellences of the Buddha. By these excellences, the deeds cause disciples, the three types of genetic potential, to realize the ultimate reality. [Of these four] respectively, one base is the cause and [the remaining] three are the conditions for purifying defilements. Hence, we should know that the ultimate reality of the continua of disciples, for whose sake the *Uttaratantra* is taught, is the substantial basis, and the other three [bases], the Enlightenment, etc., as the causal refuge accomplished in other's continua, are the conditions.

*3.1.2.1.2.1.3.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.1.3.2.1. Statement of Cause and Conditions*

Of these four bases of import, the first base, the ultimate reality mingled with defilements, should be regarded as the "object to be realized" because the ultimate reality includes the ultimate objective condition of all things knowable. The second base is the ultimate realization of the ultimate reality, "Enlightenment;" this is the realization where all defilements have come to an end. The components of Enlightenment are the third base; the "altruistic components of the Enlightenment," are these excellences of the Buddha. The fourth base is [comprised of] the "[Deeds] which cause realization" because those components of Enlightenment cause other people, i.e. disciples, to realize the ultimate reality. Hence, in terms of this, we should know that these four bases, being the factors of cause and conditions, are presented as the spiritual genetic potential of the Three Jewels. The last three bases are the conditions for attaining the fruitional Three Jewels and are designated as "spiritual genetic potential." In no sense can those be the twofold spiritual gene as expounded below.

### *3.1.2.1.2.1.3.2.2. How [the Four Bases] Become Cause and Conditions*

In regard to that, we should understand that the first one of these four bases is the cause for the origination of the Triple Jewel, the ultimate objective, depending on the purification of that tainted ultimate reality; because the ultimate reality is designated as the seed of the transcendent things. All of these originate from the meditation which objectifies it, and it is the basis of the real seed which is the wisdom of bodhisattvas in the form of individual's rational mentation on the import of reality before and after attaining the First Stage. Thus, one base [the fourth base] is the cause. This indicates that the tainted ultimate reality is designated as the cause instead of being the producing cause. How do the other three turn out to be conditions? These should be understood to be the conditions for the production of the Three Jewels as the objective to be attained in the way that the production of the Three Jewels depends on the purification of that tainted ultimate reality. This purification is done by the rational mentation based upon messages from others, i.e. the Mahāyāna instructions taught by the Buddha who was formerly enlightened - the Tathāgata has realized unexcelled perfect enlightenment, performed the thirty-two deeds of the Tathāgata with those qualities of the Buddha such as the ten powers, and so on. Thus, these three bases, the Enlightenment, etc., are the conditions.

Although the messages from others and the rational mentation are indispensable for attaining enlightenment as the external condition and the internal condition respectively, they are arranged in the way of being cause and conditions in connection to those four bases for the sake of understanding the extended meaning.

These explanations above have determined what the four vajra-like imports are, whose objects they belong to, the reason why they are difficult to understand, and how they become the cause and conditions for the unexcelled enlightenment if understood.

*3.1.2.1.2.2. Specific Differentiations*

*3.1.2.1.2.2.1. Exposition of the Element or Buddha-essence as a Causal Factor*

*3.1.2.1.2.2.1.1. Prelude*

*3.1.2.1.2.2.1.1.1. General Prelude*

Henceforth, the remaining text should be known as a detailed teaching of the discriminations among these four bases in stages.

*3.1.2.1.2.2.1.1.2. Specific Prelude*

In terms of reality mingled with defilements, [the Buddha] states in the *sūtra*, that all living beings are possessed of Buddha-essence. For what reason and by which purpose does [the Buddha state thus]? This is a prelude with questions. In this prelude, it is extremely clear that the Essence, which is said to be possessed by all living beings, is treated as a casual factor alone. We should thus know that taking the Essence as the Truth Body is not the meaning of this treatise and its commentary. Later in the text no extra question on the purpose of teaching the Element is made, this prelude therefore asks for the meaning of the term the "Buddha-essence" and the necessity of the proclamation that living beings are possessed of it.

*3.1.2.1.2.2.1.2. The Main Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.1. Brief Statement on the Element, Buddha-essence, by Indicating Threefold Import*

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.1. General Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.1. Identifying Buddha-essence*

Buddha-essence is expounded with reference to the fruition of the Tathāgata, the nature of the Tathāgata, and the casual factor of the Tathāgata. Hence, the mere reality and the Truth Body of the perfect enlightenment cannot serve as the exemplification of the Essence, as it is explained to be something at living being's stage and as a causal factor alone in this treatise and its commentary.

The description of the three exemplifications is as follows:

The Buddha proclaims that all living beings are possessed of Buddha-essence because of the fact that the deeds of the Truth Body of the perfect enlightenment, the attained fruition through meditation on the path of purifying the Element, penetrate and pervade all living beings and the continuum of a living being alone is specifically qualified as being receptive to the deeds of the Truth Body. The similar meaning is found in the *Abhisamayālaṃkāra:*

> The Buddha is said to be pervasive because of his vast deeds; [he is also said to be eternal because his deeds are inexhaustible.]

The Buddha proclaims that all living beings are possessed of Buddha-essence, thinking that they all have reality that is naturally isolated from defilements in their continua. Although it is true that the nature of a living being and the nature of the Buddha is the same reality that is naturally isolated from defilements, in view of being the nature

of the Buddha, it is [called] Buddha-essence while yet mingled with defilements in the continua of living beings.

Intending that all living beings are possessed of the Buddha-gene[802] as a causal factor, which cause the attainment of the Three Bodies, the Buddha proclaims that they all are possessed of the Essence. The naturally existing gene[803] is one of the [twofold] genetic potential. In view of possession of the genetic potential, it is said to be the Essence with regard to the causal aspect of the Tathāgata. In view of possession of the ultimate reality, it is said to be the Essence with regard to the nature of the Tathāgata.

Hence, we shall know that the scriptures, such as the *Tathāgatagarbha-sūtra,* along with this treatise and its commentary determined precisely the so called "Buddha-essence" have three imports: the receptive ability in the continua of living beings to the deeds of the Truth Body, the ultimate reality mingled with defilements in the continua of living beings, and the Buddha-genes that can be transformed into the Three Bodies, existing in the continua of living beings. The particular pattern of uniting the necessity of such determination and the stages of the path will be expounded in the "benefits" section.

Without the understanding of these imports, someone asserts that the Truth Body is also the Essence expounded here with reference to the three categories of the Essence: fruitional, natural and causal. This is an arrangement that produces wonder for the deluded, but not the meaning of this treatise and its commentary. So read with your eyes wide open!

---

802 *buddha-gotra, sangs rgyas kyi rigs.*
803 *svabhāvavasthita-gotra rang bzhin du gnas pa' rigs.*

[In addition,] as to the deeds that cause the higher rebirths,[804] we shall know that these deeds have already entered into all living beings, and therefore, not one of them has not experienced the status of god or human. As to the deeds that cause the ultimate good,[805] all living beings must have the susceptibility to them as well.

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.2. How it is taught in the Tathāgatagarbha-sūtra*

The *Tathāgatagarbha-sūtra* first uses a simile of the Tathāgata's emanation:

> Noble Child! just as images of the Tathāgata are sitting cross-legged inside the ugly lotuses created by the Tathāgata, emitting hundreds of thousands of rays of light...And the Tathāgata, having seen inside those living beings, who are totally addicted, the noumenon of the Tathāgata is unshakable and untainted by all states of existence...

Buddha-essence is then explicated in detail by nine similes. In this *Uttaratantra,* the Essence is determined thoroughly by the nine similes of the obscured factor and their corresponding imports, and the nine similes of the obscuring factors and their corresponding imports. Another important arrangement is also determined in this treatise with reference to the ten points, which is not found literally as elucidated in the *Tathāgatagarbha-sūtra* but in the *Āryaśrīmālā-sūtra.* What is determined in this treatise shall be held as the real meaning of the Essence.

---

[804] *abhyudaya, mngon mtho.*
[805] *niḥśreyasa, nges par legs pa.*

[The Buddha] explicated extensively with emphasis, in the *Prajñāpāramitā-sūtra* which has three lengths - extensive, middling and brief, that all things, from the material up to omniscience, are void of intrinsic reality status and are therefore free from all the extremes of the reification. Similarly, in this *Tathāgatagarbha-sūtra,* which belongs to the final wheel, [the Buddha] explicated with emphasis that the minds of living beings are naturally pure as they are void of intrinsic reality status and the obscuring defilements are coincidental in this regard. In this treatise, which is an accurate commentary on the intention of the *Tathāgatagarbha-sūtra*, the way of proving that defilements are coincidental is explicated with reference to the fact that addictions and conceptuality are isolated from intrinsic reality status, as Asaṅga states that "addictions are terminated primordially." Just as this establishment of defilements as coincidental is declared in the *Prajñāpāramitā-sūtra*, the reason for proving that the mind is truthless[806] is also similar in meaning to what is taught in that sūtra. Hence, we can know that the *Tathāgatagarbha-sūtra* as an ultimate definitive meaning scripture is equal to the *Prajñāpāramitā-sūtra.*

Someone accepts the *Tathāgatagarbha-sūtra* as an exemplification of interpretive meaning scripture which declares an essence being a permanent entity as found in the *Laṇkāvatāra-sūtra.* This thought is mistaken. If the *Tathāgatagarbha-sūtra* is not literally intended but interpretive in meaning, there would be no slightest need for this treatise to have the section below, which consists of questions and answers which show the necessity of the teaching on the Element.

There is another one who accepts the *Tathāgatagarbha-sūtra* as a scripture definitive in meaning, teaching a permanent real entity. This would just change the name of soul constructed by the heterodox to the "Buddha-essence" and would be in contradiction to the

---

806 *bden stong.*

*Laṇkāvatāra-sūtra* in which the so taught essence theory proves to be interpretable.

Yet another one accepts the fundamental consciousness, which is different from the collection of the six consciousnesses determined in the Master Asaṅga's *Mahāyāna-saṃgraha,* as the Essence and that is what this treatise and its commentary mean. This idea lacks the examination completely, as there is not even the smallest fragment of this treatise and its commentary that explicates such fundamental consciousness and is not accepted in the Master's own system that accepts external things. I will explain. If it were accepted in the Master's own system, then the ultimate three vehicles must be also accepted. This would be in direct contradiction to the text's establishment of the ultimate unique vehicle above and the verse below [including] "the *Saddharma-puṇḍarīka* and so on, teaching Thatness of thing..."

[The Buddha] states in the *Ghanavyūha-sūtra:*

> The various grounds are the fundamental consciousness, and Buddha-essences are virtuous. Tathagatas indicate that very nature by means of the expression "fundamental consciousness." Although the "essence" is renowned as the "fundamental," the feeble-minded are unaware of it.[807]

This statement does not indicate that the Essence as a permanent entity and the fundamental consciousness as an entity different from the collection of the six consciousnesses are the intended meanings mutually for each other, in spite of the fact that this statement seems to show that the Essence is the intended meaning for the fundamental consciousness. In addition, these two are not synonyms in terms of

[807] As translated in *The Central Philosophy of Tibet,* 350.

designation. What is then the meaning of this passage? [The Buddha] expounded in the *Laṇkāvatāra-sūtra* that the sūtra teaching such an Essence cannot be taken literally but has a deeper intention, intending the emptiness that is free from any reifications as its intended basis, including emptiness, signlessness, and wishlessness. Likewise, intending the very same emptiness, [the Buddha] teaches the fundamental consciousness, an entity different from the collection of the six consciousnesses. Being unaware of it, the feeble-minded literally take the scriptures teaching fundamental consciousness and Essence like such, as intended. Hence these two are synonyms in terms of intended meaning. We shall therefore not regard "Essence" and "fundamental consciousness" as literally equivalent just because of being synonyms. So intending, the *Laṇkāvatāra-sūtra* states:

> Mahāmati, this deep understanding of the scriptures of all buddhas has the nature of emptiness, non-production, non-duality, and intrinsic realitylessness...

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.1.3. Explaining the Purpose of Other Scripture*

If the *Tathāgatagarbha-sūtra* is indicated to be a definitive meaning scripture literally intended, then how do you prove the following statement as found in the *Laṇkāvatāra* interpretive? In that *sūtra*, Mahāmati questions:

> The Lord promulgates Buddha-essence in the discourses, saying it is naturally luminous, primordially pure, endowed with the thirty-two marks, and existing within the bodies of all living beings. You say it is like a precious gem, wrapped in a filthy rag, being permanent, stable, and eternal, but wrapped by the [rag] of the aggregates, Elements, and sense-media, [overpowered by attachment, hatred and misknowledge, and defiled with constructive thoughts.] How is this Buddha-essence-theory different

from the soul-theory of the heterodox? For the heterodox also espouses a soul as permanent, inactive, qualityless, all-pervading, and indestructible.[808]

In reply, the Lord states:

> Mahāmati, my teaching of Buddha-essence is not the same as the heterodox soul-theories. Mahāmati, the Tathāgatas, Ārhats, the Buddha teach the Essence for the meaning of the words such as "emptiness," "correct extreme," "nirvāṇa," "non-production," "signlessness," and "wishlessness," in order to avoid the fear of selflessness on the part of the naïve. Their discourse with reference to Buddha-essence teaches the state of non-conceptuality, the non-apparent object.
>
> Mahāmati, present and future bodhisattvas should not become attached to it as a self. Mahāmati, for example, potters manufactures a variety of vessels out of one mass of clay particles with their hands, manual skill, a rod, water, thread, and efforts. Mahāmati, similarly the Tathāgatas also teach the objective selflessness which is a dearth of all constructive thoughts. Endowed with wisdom of that [selflessness] and liberative technique, they, like a potter, teach it with various expressions in words and letters either as Buddha-essence or as selflessness.
>
> Thus, Mahāmati, the teaching of Buddha-essence is not the same as the heterodox soul-theories. Mahāmati, in order to educate the heterodox who are attached to soul-theories, the Tathāgatas teach Buddha-essence through the teaching of Buddha-essence. Thinking that those beings whose thoughts have been dominated by soul-ideologies will more quickly come to unexcelled perfect enlightenment if their thoughts dwell in the sphere of the three doors of liberation ...

These statements prove the interpretability of other interpretable scriptures which cannot be taken literally as mentioned before. In order to help disciples of the future generations, pretending some doubts, Mañjuśrī questions if [the statement] could be taken literally that within the bodies of all living beings there exits a permanent and substantial Buddha-essence which, like a precious gem wrapped in a filthy rag, is decorated with the thirty-two marks but wrapped by the rags of contaminated aggregates, elements, and sense-media, overpowered by three poisons, and mixed with defilement of constructive thoughts, it would be no difference from advocacy of a personal self. If it has a deeper

[808] As translated in *The Central Philosophy of Tibet,* 347, slightly modified (in brackets) according to the edition used in the *rGyud bla ṭika.*

intention, then what is the intended basis? What is its purpose? What is the refutation of the literalness [of this teaching]? The Lord proves the interpretability [of that statement] in answer: the intended basis is "emptiness" and so on; this [kind] of scripture was taught for the purpose of educating in stages the naïve disciples of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna who are afraid of selflessness, and the heterodox who are attached and previously habituated to soul-theories on the ultimate reality; if taken literally then [this teaching] would be no different from the soul-theories advocated by the heterodox, and we should know that the refutation of the literalness [of this teaching] consists of the reasoning refuting a personal self as well.

In the *Vimalaprabhā*, a great commentary on the *Śrīkālacakra-tantra*, the reasoning for refuting the permanent entity is used extensively. We shall therefore know that there is a serious flaw in the theory accepting the ultimate reality that is a permanent entity as the final intention of the *Vimalaprabhā* and this treatise. In regard to the statement of the *Pramāṇavārttika*, "validating cognition is not permanent," it would be catastrophic to say that the text [merely] refutes [the position that] relative validating cognition is permanent, for the heterodox Śaivaism accepts Śiva as the validating cognition of a permanent entity. Furthermore, we shall have a full realization dependent on this treatise that the *Saṃdhinirmocana-sūtra* is interpretive in meaning because, as aforementioned, it indicates the ultimate three vehicles, the fundamental consciousness that is different in terms of their entities from the collection of the six consciousnesses, and the relative and the perfect which are established with intrinsic identity. We shall therefore understand there would be a great obstacle to promoting properly the Buddha's teaching and its

explanation, if accepting there is no difference between the *Saṃdhinirmocana-sūtra* and the *Tathāgatagarbha-sūtra* in being definitive.

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.2. Detailed Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.1. The Śāstra*

The *Tathāgatagarbha-sūtra* states that "all living beings are ever possessed of Buddha-essence." This statement is made by thinking the facts that the Truth Body of the Tathāgata diffuses in all living beings, that is, all beings are receptive to the Tathāgata's liberative activities, and that reality as the nature of both the Tathāgata and a living being is undifferentiated, that is, reality mingled with defilements exists within all living beings. It is made also by thinking the fact that the naturally existing gene, which is fit for transforming into the Truth Body, and the developmental gene, which is fit for transforming into the Form Body, exists within all living beings. Therefore, it is made in terms of three factors: susceptibility to the Tathāgata's liberative activities, nature, and casual aspect [of the Tathāgata].

*Question:* What is the difference between the naturally existing gene and reality mingled with defilements which exists within a living being?

*Reply:* Although there is no slightest distinction [in meaning] between these two, their applications are different: the former is explained separately to indicate [Buddha-essence as the factor] fit for transforming into the Truth Body at casual stage; the latter to indicate the undifferentiated nature between the Tathāgata and a living being.

*3.1.2.1.2.2.1.2.1.2.2. The* Commentary

In short, by three kinds of factors with regard to connotation and purpose, [the Lord] states in the *Tathāgatagarbha-sūtra* that all living beings are ever possessed of Buddha-essence. It means that (1) living beings are receptive to the liberative activities of the Tathāgata's Truth Body; that (2) reality mingled with defilements is undifferentiated from the ultimate reality of the Tathāgata in terms of its nature; and that (3) the spiritual genetic potential exists [in every living being]. These three factors will be taught [in detail] below according to the *Tathāgatagarbha-sūtra* in the section of the nine similes, starting with the verse: "Because the Element is consisted of the threefold nature, it has a resemblance to the Buddha and so forth..."

The [following] determination of the Element by the arrangement[809] of ten points is not literally intended in the *Tathāgatagarbha-sūtra,* but implicit in the *sūtra* if we examine the definitions closely. This is well explained by oral instructions. As to the literalness, the *sūtra* clearly shows the proof with the nine similes.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2. Detailed Exposition of Proof*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1. Proof of Element Being Naturally Pure with Ten Arrangements*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1. Indicating Summary*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.1. Prelude*

Summary:

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.2. The Śāstra*

Nature is the tripartite Buddha-essence just explained. These three [factors] with reference to Buddha-essence are also included within the category of nature.

---

809 *vyavasthāpana, rnam gzhag.*

The causes refer to faith, etc., which cause the tripartite meaning [Buddha-essence] to be purified. These are the purifying causes applicable to being the causes with reference to the tripartite meaning. Thus, these should not be held as the ones which produce the tripartite meaning, seeing that these are the causes which purify reality from defilements and purify the spiritual genetic potential, thereby attaining the Truth Body through purifications.

The fruitions are the attainment of the transcendence of purity and so on through the purification of the element by faith, etc.

*Question:* Are the fruitions of the element not supposed to be shown here? Why are the fruitions of faith, etc., explained?

*Reply:* The four fruitions of faith, etc., are likewise the fruitions of the element, owing to the fact that the attainment of the four fruitions through the purification of the element surely depends upon the purifying forces such as faith.

The cultivation of the renunciation of saṃsāra that comes from ascertaining its vices, and the aspiration for nirvāṇa from ascertaining its virtues should be known as the actions of the spiritual genetic potential which exists [within all living beings].

Possession refers to the possession of the four causal excellences such as faith, etc., as well as the possession of the seven fruitional excellences such as superknowledge,[810] etc.

The categories of engagement determine [there are two kinds of categories:] the one regarding the nature existing in the state of impure, etc.; the other one regarding the engagement [itself] which is consisted of [the arrangements] of the states, all-pervadingness, unchangeable eternity and undifferentiated excellences. [The element] is

[810] *abijñā, mngon shes.*

not distinctive from one another in terms of it nature. The distinction is merely concerned with states. Therefore, the same nature is pervading in all states. Someone may wonder that there would be a contradiction in asserting a same pervading nature if the three different states are established. There is no such contradiction, insofar as the emptiness of intrinsic reality is unchangeable in three states. Because of the unchangeability in the extremely pure state, at the time of ultimate fruition, the three excellences of the three liberations associated with śrāvakas and so on are undifferentiated in terms of their natures. This is the meaning of the undifferentiated [excellences], in other words, there are no ultimate liberations associated with śrāvakas and pratyekabuddhas different from the excellences of the Buddha in terms of their entities.

These ten [points] should be known as the ones which cause the intended meaning of the ultimate element,[811] the Element which is designated as the "Buddha-essence" in the scriptures, to be determined. A proper understanding of the element is contingent upon that.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.1.3. Categories*

In summary, intimating to the ten points, these should be known as the arrangements of the Tathāgata-essence, which is the perceptual object of the ultimate wisdom that is the subject perceiving reality. What are the ten points? They are namely : (1) nature (*svabhāva*) [of the Element]; (2) causes (*hetu*) [of its purification]; (3) fruition (*phala*) [of its purification]; (4) actions (*karman*) [of the Element]; (5) possession (*yoga*) [of the Element]; (6) engagement (*vṛtti*) [of the Element in general]; (7) states (*avasthāprabheda*)

[811] *don dam pa' dbyings.*

[of its engagement]; (8) all-pervadingness (*sarvatraga*); (9) unchangeability (*avikāra*) [of the Element through states]; and (10) indivisible excellences (*asaṃbheda*).

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2. Exposition of Each Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1. Nature and Causes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.1. Prelude*

In regard to that, here is the first verse concerning the points of "nature" and "causes."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1. Nature*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.1. Similes and Their Imports*

The three [things of Buddha-essence], with reference to their characteristics, are analogous to a wish-fulfilling jewel, space, and water respectively. Their common characteristic is pure [in terms of their entities]. More specifically, the Truth Body of the Tathāgata is analogous to a wish-fulfilling jewel. Reality is analogous to space. The spiritual genetic potential is analogous to pure water. [The treatise] explains the Truth Body with respect to its diffusion of liberative activities. In order to make it easy to understand that [living beings are] receptive to its activities, the Truth Body is explained to be analogous to a wish-fulfilling jewel. If the Truth Body itself were taught as the Element, there would be no point mentioning the word "diffusion" unnecessarily in the verse (I.28) which states "in virtue of the diffusion of the Buddha's Body." Their common characteristic is ever naturally pure and undefiled by addictions in terms of their entities.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.2.1.2. Causes*

The Truth Body is the reality purified from all defilements and transformation of the spiritual genetic potential by purification; [it] emerges through faith in the Mahāyāna teaching, higher wisdom including the category of the transcendence of wisdom in the mental continua of bodhisattvas, infinite concentrations of bodhisattvas, and great compassion, which are analogous to the seed, mother, womb, and nanny respectively.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1. Nature*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.1. Question*

What is shown here by the former half of this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.1. The Śāstra*

All living beings that are receptive to the liberative activities of the Truth Body of the Tathāgata have the power to attain that Truth Body because these activities are endowed with the power to fulfill all wishes. Reality mingled with defilements is in the immutable form of being empty of intrinsic reality because reality is immutable. And the characteristic of the developmental gene is by nature moistened with compassion towards living beings when the seeds have been planted. Because of that, these three [factors] are analogous to the qualities of a wish-fulfilling jewel, space, and water respectively, with

reference to their particular characteristics, and to natural purity with reference to their common characteristic.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.1.2.2. The* Commentary

In these aforementioned three [factors] in verse 28, the resemblance of the Element of the Tathāgata to the qualities of the pure wish-fulfilling jewel, space, and water respectively, should be known with reference to its particular and common characteristics: this is the brief statement. Now, in a more detailed exposition, the Truth Body of the Tathāgata should be known to be analogous to a wish-fulfilling jewel, with reference to its particular characteristic in terms of its nature being powerful to fulfill wishes for all good things worldly or transcendent, etc. Although reality is unchanged by causes and conditions, it should be known to be analogous to uncompounded space, which cannot be posited as something other than the mere exclusion of resistant tangible objects, with reference to its particular characteristic in terms of its nature being immutable as the mere exclusion of truth reification. The genetic potential of the Tathāgata, which refers to the developmental gene besides the naturally existing gene, should be known as being analogous to water, which is moist in nature, with reference to its particular characteristic in terms of its nature being moist with compassion towards living beings.

Among all living beings, there is no one who has not developed compassion towards each and every living being, wishing them to be free from suffering. All living beings are already subsumed under the object towards which compassion is developed. And all of them are already the ones who have developed compassion. If the compassion, which was developed towards each and every living being during the time when he or she used

to be our relatives, were not destroyed by adverse conditions such as hatred, etc., and were not be separated from favorable conditions including a habitual affinity for compassion; our compassion would be the great compassion which is the mind in the form of wishing all living beings free from sufferings. [This mind] nevertheless remains a mediocre one because it will be destroyed through lack of favorable conditions and by adverse conditions - it cannot be called the "great compassion." Although that compassion is considered as one of the causes of the great compassion, here we should know the developmental gene as the uncontaminated seed produced by hearing the noble Dharma, as well as the great compassion of bodhisattvas, etc.

And in this regard, with reference to the general character, all - the Truth Body, intuition, and compassion - are naturally ever undefiled by addictions, which are devoid of real status and have never infiltrated into their objective conditions due to a disparate habit-pattern, and are naturally pure; those [three things] should be known to be analogous to a wish-fulfilling jewel, space and water [respectively].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2. Causes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.1. Question*

Now, what is shown by the latter half of this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1. General Explanation*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.1. Explaining Obscured Persons and Their Obscurations*

There are four kinds of obstruction for obtaining omniscience: (1) enmity towards the Mahāyāna teaching by desire-craving ones;[812] (2) belief in a personal self by the heterodox; (3) inclination to desert living beings resulting from the fear of suffering in saṃsāra by śrāvakas; and (4) indifference to the welfare of living beings, not thinking "I'm going to free living beings from sufferings," by pratyekabuddhas. Although the obstructions are differentiated in terms of people, these should be eliminated by everyone who embarks on the Mahāyāna path.

The division of the multitude of living beings into three groups, i.e. (1) those who desire worldly existence, (2) those who aspire for liberation from worldly existence, and (3) those who wish neither of them, should be known as a factor in the determination of the path to obtain the non-stay nirvāṇa.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.1.2. Explaining Characteristics of Causes Being Antidotes*

Strong faith in the Mahāyāna teaching, etc., should be known as the four causes of purifying the Element from defilements.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.1. Brief Statement*

[812] *Icchantika, 'dod chen pa.*

In brief, there are three kinds of living beings among them: (1) those who desire worldly existence and no desire for liberation, thereby falling into the extreme of saṃsāra; (2) those who aspire for liberation from worldly existence, thereby falling into the extreme of nirvāṇa; and (3) those who wish neither of them, thereby not falling into both extremes.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1. Explaining Obscured Persons*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1. Explaining Respectively*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.1. Those Who Have Fallen into the Extreme of Saṃsāra*

In regard to the kind who has desire for the worldly existence, it should be known as twofold: (a) those who felt animosity towards the path to liberation, repudiating its possibility, or who are icchantikas, although they know it is possible, remaining indifferent to it. Therefore they do not have the spiritual genetic potential for nirvāṇa, called "gene-cut." Those people have only desire for saṃsāra and do not aspire for nirvāṇa. Despite their being temporarily unable to feel repulsed by everything in saṃsāra and aspire for liberation, it is intentional to label them "utterly gene-cut" as will be proved later; and (b) those who are Buddhists but have certainly fallen into that way. Some of these are only suitably receptive to the education of monastic discipline but temporarily are not [receptive] even to [the teaching on] coarse[813] emptiness of a personal self. Adhering to the Hīnayāna canon, they are hostile to the Mahāyāna teaching,

[813] *rags pa.*

repudiating it as not being the word of the Buddha. With reference to them, the Lord states as follows:

> I am not their teacher; they are not my disciples. Śāriputra, I speak of them as dark-ones covered in the thick darkness of misknowledge constantly afflicted by inexhaustible misery of its consequence, migrating from darkness to greater darkness, and kept in deep darkness.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2. Those Who Have Fallen into the Extreme of Nirvāṇa*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.1. General Teaching*

As to the kind who aspires for liberation from worldly existence, it is also twofold: (a) those who have engaged, but lack liberative technique; and (b) those who have engaged with liberative technique.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2. Explaining Respectively*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.1. Those Who Have Engaged but Lack Liberative Technique*

Those who have engaged, but lack liberative technique are further divided into three types: the first type of person is the [from the] various heterodox groups, an outsider to this Dharma in terms of both philosophic view and religious praxis such as the Carakas, the Parivrājaka, and the Jains, etc. Their theories are of either eternalism or nihilism, e.g.,

some of these even repudiate the higher rebirths in the framework of reincarnation, and some, though accepting the higher rebirths, repudiate the possibility of liberation.

[The latter two types of people] are Buddhists but whose conduct is in similarity with the heterodox, erroneously take a negative view about [the Buddha's teaching] on the import of emptiness. Then, who are those people? The second type of person is that [type of] person who lacks faith in the ultimate reality and believes in a substantial personal self which is not designated upon the spatial assembly and temporal stream of the [five] aggregates and is akin to what the heterodox has imagined. The Vātsīputīya school, for example, holds such a tenet. This type of Buddhist is similar to the aforementioned [type of the Buddhist who has the desire for worldly existence] in accepting a personal self. But the former does not aspire for liberation and is hostile to the Mahāyāna teaching, the latter aspires for liberation alone, though some of them are not hostile to the Mahāyāna teaching. It should be known that there are two kinds of people in the Vātsīputīya school: one repudiates [the authenticity of] the Mahāyāna scriptures; the other not. It is also true in other schools such as the Vaibhāṣika, etc. As to the scriptural reference, with reference to these, these are temporarily unable to listen to even [the teaching on] coarse emptiness of a personal self. The Lord states as follows:

> One who lacks faith in emptiness is not different from the heterodox.

Someone asserts that impermanence is concomitant[814] with anything which exists and takes this as the intention of the seven treatises on valid cognition. Having an instinct for such perverse views would cause severe destruction. That is, the one who talks like this

[814] *khyab pa.*

would not properly understand and believe the arrangement proved by validating cognition that the permanence which is addressed by scholars is the negation[815] of disintegration. Consequently, he or she would repudiate the arrangement proved by validating cognition that the import of selflessness is an absolute negation;[816]it is the mere exclusion of a personal or objective self, understood by the wisdom which has recognized selflessness. Thus, it should be known that [this kind of assertion] would posit a strong instinct for an intellectual personal self-habit.

And the third type of person is that one who feels excess pride thinking, "I have comprehended the ultimate meaning of reality" but actually has not and holds a wrong view of emptiness through the truth-habits with respect to emptiness. In this regard, the door of liberation [asserted by these people] also becomes a wrong view held of emptiness. Although the wisdom which realizes emptiness is the door or means of liberation, if the truth-habit with respect to emptiness had been formed, it is said to be a temporarily untreatable view. Apparently, this view refers to the Yogācāra tenet that accepts emptiness of subject-object duality as the ultimate reality which has the truth-status by intrinsic identifiability. That is explicated by Je Rinpoche (Tsong-kha-pa), the omniscient one. Otherwise, this view would not fit into any of these three groups including the one discussed below. Knowing how to posit the arrangement that the truth-habit is negated by validating cognition, keeping in mind that intrinsic identifiability is involved, we will make no mistake for seeing the negatee as something having truth-status. As mentioned in *Bodhisattvacaryāvatāra:* "when the negatee is negated, no basis

[815] *vyavacchinna, rnam par bcad pa.*
[816] *prasajyapratiṣedha, med dgag.*

for analysis is left." [817] For someone who understands subtle emptiness, there is no basis for the truth conviction about intrinsic identifiability of the negatee when under the sway of the wisdom which realizes emptiness. Thus, when accepting emptiness which merely negates a coarse negatee, one is doomed to make the mistake of forming a tenet with respect to the truth-status. As long as there is a strong truth-habit with respect to a coarse emptiness, it is untreatable. On the other hand, this viewpoint of the Yogācāra school should be known as the means of maturing to the realization of the subtle emptiness propounded by the Mādyamikas.

Here "those who have engaged, but lack liberative technique" denotes to the type of people who, while incorporating a full range of the Mahāyāna praxis into their experience, have formed a tenet in disharmony with the ultimate view of emptiness by truth conviction about emptiness. But we should know it would be a great erroneous view uninformed about the knowledge of the stages and paths if we accept the viewpoint of the Cittamātra school which is as an obstacle to obtain liberation. As to the scriptural reference, with reference to these, [the Buddha] states in the *Kāśyapaparipṛccha-sūtra*:

> Kāśyapa, the belief in a personal self as great as Mt. Sumeru is considered superior than the belief in an [erroneous] emptiness by those who have excess pride.

This passage denotes that [the Yogācārins], while in unconscious personal self-habit, does not accept [personal self-habit] as the fundamental [mistaken] view, and not consider emptiness of a personal self-habit as ultimate, asserting instead that emptiness of subject-object duality is the ultimate reality. Thus, they are in an intellectual self-habit, in

---

[817] Chapter IX, v. 110.

addition to an unconscious one, and this makes it even more difficult to expel [obscurations]. It would not be valid to set forth this commentary as a teaching on the Vijñānavādin system in light of the following fact: Asaṅga, the noble Master, who was concerned with how to educate a certain type of people who have genetic potential for the Vijñānavāda, pioneered the way for Champions of the Vijñānavādin system and gave extensive teachings on it. In the *Bodhisattavabhūmi*, he takes this scriptural reference to refute the realitylessness philosophy which asserts there is no such thing, even small as an atom, that has intrinsic identifiability. But here he takes the same scriptural reference to refute [the Vijñānavādin system] which accepts emptiness as having truth-status. It is true that his scriptural reference is sometime applied with reference to the Śrāvaka schools, but is by no means exclusive. Otherwise, it would be no indication of the Vijñānavāda in the context of this text.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.2.2.2. Those Who Have Engaged with Liberative Technique*

Those who have engaged with liberative technique are further divided into the two types: (i) those who have engaged into authentic certainty,[818] which refers to the understanding of the subtle emptiness with respect to personal selflessness and objective selflessness and the perceptual realization after have obtained the Path of Insight, conforming to the Śrāvakayāna; and (ii) those conforming to the Pratyekabuddhayāna which is in accord with the Śrāvakayāna with respect to the mode of realizing emptiness. This statement indicates that [some people associated with] the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna do understand the two subtle selflessnesses, by virtue of the

[818] *samyaktva-niyāma, yang dag pa nges pa nyid.*

aforementioned fact that those who do not realize the meaning of reality, who accept both things and emptiness as having the truth-status, are the type of people who have engaged but lack liberative technique in terms of philosophic viewpoint. If the term "liberative technique" denotes the praxis for obtaining buddhahood and the basis for such praxis, i.e. cultivation of the spirit with respect to the Mahāyāna, it would be rational to include śrāvakas and pratyekabuddhas into the type of people who have engaged, but lack liberative technique. Therefore, the ultimate liberative technique for obtaining buddhahood or liberation in terms of philosophic viewpoint is nothing but the understanding of the subtle emptiness. Although the noble śrāvakas and pratyekabuddhas have that understanding, it is not necessarily true for everyone in the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna. It has been mentioned before and will be explicated again later.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.1.3. Those Who Have Not Fallen into Both Extremes*

As to the kind who wishes neither of them, rebirth in saṃsāra by force of addictions and karma and nirvāṇa which is obtained by cutting off rebirth in saṃsāra, these are the people who are extremely sharp in intelligence and stand firmly amidst the Mahāyāna. The type of disciples of the Mahāyāna scriptures is twofold: chief and mediocre. The latter refers to the Yogācārins and the former the people "who are extremely sharp in intelligence," incorporating a full range of views and praxis of the Mahāyāna into their experience. They do not desire saṃsāra as the icchantikas do, nor are they those who have engaged but lack liberative technique like the heterodox, nor those who have realization with liberative technique, like śrāvakas and pratyekabuddhas, but have entered

the path to obtain the sameness of saṃsāra with nirvāṇa. They are intent with pure thought upon the non-stay nirvāṇa and act with pure praxis in an addiction-free saṃsāra where they take rebirths out of compassion and prayer. The basis for, or root of cultivation of the spirit, with respect to the Mahāyāna is absolutely pure and grounded in the firm compassion, and they think, "may all living beings be free from suffering," and with high resolve, they think, "I shall be responsible for liberating them from suffering!" This is the great Madhyamaka way of incorporating complete path of the Mahāyāna, which eliminates both extremes of saṃsāra and nirvāṇa, into experience.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.1.2. All of Them Subsumed Under Three Groups*

In this regard, those icchantikas who have desire for worldly existence and those Buddhists who have certainly fallen into the same way are called the group of people who are definitely mistaken. Those people who aspire for liberation from worldly existence but lack of liberative technique are called the group of people unsettled. Those people who aspire for liberation from the worldly existence with liberative technique and those who wish neither of both and have entered the path to obtain the sameness are called the group of people who have settled on reality. These statements are easy to understand.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2. Their Obscurations*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.1. Statement*

Aside from those people who stand firmly in the Mahāyāna and have realized there are not obscurations, there are four other kinds of people, namely: icchantikas, the

heterodox, śrāvakas and pratyekabuddhas. They cannot understand Buddha-essence and cannot perceive it directly owing to the four obscurations they have. Here again [the text] does not indicate that śrāvakas and pratyekabuddhas do not have the realization of emptiness in general, seeing the fact that it later shows they do not have the space-treasure concentration as the distinguished practice [of bodhisattvas].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.2. Explanation*

What are then the four obscurations? These are: (1) the enmity towards the Mahāyāna teaching. This is obscuration of the icchantikas and its antidote is the meditation on faith in the teachings of the Mahāyāna by bodhisattvas; (2) the belief in a [substantial personal] self. This is obscuration of the heterodox and its antidote is the meditation on the transcendence of wisdom by bodhisattvas; (3) knowing of saṃsāra as dire and fear of its sufferings, thereby abandoning living beings without paying attention. This is the obscuration of those who are associated with the Śrāvakayāna. Its antidote is the space-treasure concentration, etc., by bodhisattvas; and (4) aversion to the welfare of living beings and indifference to the welfare of living beings, not taking responsibly by thinking "I shall be responsible for liberative them from suffering." This is obscuration of those who are associated with the Pratyekabuddhayāna and its antidote is the meditation on the great compassion by bodhisattvas. Each obscuration is explained in conjunction with each antidote.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.1.2.2.2.3. Précis*

These are the four types of obscuration of the four kinds of living being. By meditating on the four kinds of antidote to these obscurations such as faith, etc., bodhisattvas will obtain the ultimate pure Truth Body, the unexcelled aim. In summary, the whole body of antidote is consisted of, firstly, enormous faith in both causal aspect and fruitional aspect of the Mahāyāna teaching, then, cultivation of the spirit of supreme enlightenment through meditation on the great compassion, and meditation on the distinguished concentration of the Mahāyāna which integrates mental quiescence[819] with transcendental analysis.[820]

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2. Explaining in Detail Characteristics of Causes Being Antidotes to Obscurations*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.1. Prelude*

Accompanied by these four causes of achieving the four purities such as the transcendence of purity, etc., they become the child of the Dharma King in the Tathāgata's family. How so?

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.1.3.2.2.2.2. The Śāstra*

It is said: those whose seed, like the one that produces a child of a cakravartin, is faith in both causal aspect and fruitional aspect of [the Dharma] of the Mahāyāna; whose mother is the wisdom which realizes emptiness and is beautified by extensive liberative technique, gives birth to the Buddha's qualities. As explained in the statement, "wisdom is the mother and liberative technique is the father," the wisdom which realizes emptiness

---

[819] *śamatha, zho gnas.*
[820] *vipaśyana, lhag mthung.*

is likened to a mother as a common cause of the enlightenment in connection with each vehicle, and liberative technique a father as a fundamental cause; whose blissful womb is the concentration which includes the space-treasure concentration, etc.; and whose caring nanny is the great compassion, equally important in the initial, middle, and final stages [of the Mahāyāna path], are born as the Buddha's offspring. There are three types of faith: clarifying faith, wishing faith, and believing faith.[821] The faith in both causal aspect and fruitional aspect of [the Dharma] in Mahāyāna mentioned here is a believing faith and it is articulated in order to recognize it as the root of all Dharma. The function of faith is to induce aspirations. Thus, we shall know that faith [in the Mahāyāna teaching] will induce aspiration for the perfect enlightenment of which the great compassion is the cause. It will, in turn, induce aspiration for causes of buddhahood. Then those four aforementioned obscurations will be destroyed in stages by incorporating into experience the Mahāyāna concentration which integrates mental quiescence with transcendental analysis.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2. Fruitions and Deeds*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.1. Prelude*

There is one verse with reference to the points of "fruition" and "actions."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.1. Statement on the Fruition*

[821] *yid ches pa' dad.*

The ultimate transcendences of purity, supreme self, bliss and eternity are the fruition. These will be explicated below in detail.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.2.2. Statement on the Actions*

Renunciation of saṃsāra's sufferings on the understanding that it is like unbearable pus, aspiration for obtaining peace, i.e. nirvāṇa, and prayer: "May I obtain!" are the actions and the significance of the spiritual genetic potential.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1. Fruition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1. Question*

In this regard, what is shown by the former half of this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1. General Explanation about the Defining Characteristics of the Fruition Obtained by Four Antidotes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.1. The Śāstra*

The fourfold fruition of these [causes], such as faith in the Mahāyāna teaching, etc., is, in brief, distinguished through eliminating the fourfold delusion about the Truth Body of the Tathāgata by the four antidotes which are the opposites of these delusions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.1. Brief Statement*

The fruition of these four qualities, faith, etc., explained as the causes of the purification of the Element of the Tathāgata is, in brief, the fourfold transcendence of excellence on the Truth Body; these antidotes are the opposites of the four delusions respectively.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1. Explaining the Delusions and the Fruition Obtained by Antidotes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1. The Main Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.1. Delusions about the Conventional reality*

[In general,] there is a notion of eternality, bliss, self, and purity regarding impermanence, sufferings, selflessness, and impurity of things such as matter, etc. respectively. Such a notion is called the "fourfold delusion." Ordinary people who are not under the influence of any philosophical viewpoint have this sort of delusion which is mistaken about the conventional reality of the holy truth of suffering.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.2. Delusions about the Ultimate Reality*

The opposite of this notion should be known as the fourfold non-delusion. Which four? That is the notion of impermanence, sufferings, selflessness, and impurity regarding impermanence, etc., of things such as matter, etc. Such a notion is called the "fourfold opposite of delusion." Furthermore, this very [notion of non-delusion] is accepted here as delusion with reference to the Truth Body of the Tathāgata whose defining characteristics are eternal, etc.

The wisdom which realizes the aggregates' impermanence, etc., and the mind asserting the aggregates as permanent, etc., share the same object of apprehension but are opposites with respect to their habit-patterns. The former habit-pattern is in accordance with the conventional reality. Therefore, it is the perfect antidote to eternity-habit, etc. It is posited as erroneous with reference to the Truth Body as long as the truth-habit regarding the aggregates' impermanence, etc. is involved. Nevertheless, it would be a wrong view if you accept the mind asserting the aggregates as impermanence, etc. to be erroneous with respect to its object, a nihilism which repudiates relativity. The assertion that it is not even tenable to accept the aggregates as impermanent is an obstacle for liberation and should be known as the system of Hva-shang, the Chinese Abbot, who asserted that nothing exists whatsoever and that nothing can be to accepted. If this were valid, then we would not be able to differentiate error and non-error in any way. Furthermore, selflessness that is involved with the truth-habit is a coarse one because the subtle selflessness, when realized by validating cognition and not be forgotten, would never give way to the tenet of the truth-habit regarding the negation which negates such a self. But supposing that the mind of the truth-habit regarding selflessness which is the negation of the subtle negatee, is actually produced, this mind should be understood to be an unconscious [truth-habit].

*Rejection:* This is unacceptable because since beginningless time in saṃsāra, people are not familiar with the emptiness of intrinsic identifiability, which is the basis of such truth-habit.

*Reply:* There is no such fault. Although we are not familiar with the paths and fruition of the Mahāyāna since timeless saṃsāra, the truth-habit which is produced by

apprehension of them, unrelated to analysis through reasoning, should be understood to be an unconscious [truth-habit]. Otherwise, it would be impossible for the *Abhisamayālaṃkāra* to list many suppositions[822] regarding subject and object which are the factors to be removed on the Path of Meditation of the Mahāyāna.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.1.3. Fruition Obtained by Eliminating the Delusions*

The antidote to this delusion is the arrangement of the fourfold transcendence of excellence on the Truth Body of the Tathāgata: the transcendence of eternity, transcendence of bliss, transcendence of self, and transcendence of purity. Those meanings will be explicated below.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.1. Reference to Four Delusions of Eternity, etc.*

Furthermore, this passage of the treatise should be understood in detail according to the scripture - this is the prelude to scriptural reference. [In the *Śrīmālā-sūtra*, Śrīmālā states]:

> Lord, living beings have a delusion regarding the five compulsive aggregates; they have a notion of eternity, bliss, self, and purity regarding impermanence, sufferings, selflessness, and impurity [of things], respectively.

[822] *vikalpa, rnam par rtog pa.*

This fourfold delusion can be understood to be erroneous with respect to its conceptual object[823] even by conventional validating cognition. No understanding of emptiness is required.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.2. Reference to Truth-habit regarding Eternity, etc.*

> Lord, even all the Śrāvakas and Pratyekabuddhas, owing to their truth-habits, have a delusion about the Truth Body of the Tathāgata, which is free from all truth reifications and is the object of the omniscient intuition, has never been seen before by their intuition of emptiness by its own power.

People who have genetic potential for the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna and do not understand the subtle emptiness have delusions about the Truth Body because of their truth-habits regarding the realization of impermanence, coarse selflessness, etc. As for noble śrāvakas and pratyekabuddhas who have perceptual realization of the subtle emptiness, they still have a delusion about the Truth Body because of their inability to realize emptiness by their own power like people who have genetic potential for the Mahāyāna and have sharp intelligence do as well as the manifestation of their unconscious truth-habit regarding impermanence, etc. Even in the cases of arhats of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna, they lack the antidote required for obtaining fruitional transcendence of supreme self because they do not meditate on transcendence of wisdom.

---

[823] *zhen yul.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.1.2.3. Reference to Antidotes*

Lord, if living beings have the notion of eternity - through the attainment of the antidote which is [the realization] of the sameness between saṃsāra and nirvāṇa of bodhisattvas, bliss - through the meditation on the antidotes to the twelve links of dependent origination which are subsumed under the category of cognitive obscuration and are perceived as the factors to be eliminated, self - through the understanding of the mere exclusion of the reifications of personal self and objective self as the own condition and the ultimate reality of things, and purity - through cognition of [the mind] being naturally pure and the evil instincts in connection with the three doors being the factors to be eliminated, they would be the child born of the heart of the Buddha.

*Rejection:* Did the text not state that the notion of eternity, etc. is erroneous? Why does the Buddha calls people who have such understanding "heart-child?"

*Reply:* They are similar in names but not similar in connotations. [As the *sūtra* states:]

Lord, those living beings would not be people of delusions. Lord, those living beings would correctly perceive. For what reason? Lord, this is because the Truth Body of the Tathāgata is the transcendence of eternity, the transcendence of bliss, the transcendence of self, and the transcendence of purity. Lord, those people who perceive the Truth Body of the Tathāgata in this way perceive correctly. Those who perceive correctly are the heart-children of the Buddha.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2. Explaining the Correlation of Fruition with Causes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1. Explaining Respectively*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.1. Brief Statement*

The order of the four transcendences of excellence on the Truth Body of the Tathāgata should be known as the reverse of the order of causes just mentioned, i.e. faith,

wisdom, concentration, and great compassion. It will be explicated below that the reverse of the order as stated in the *sūtra* "the Truth Body of the Tathāgata is transcendence of eternity, transcendence of bliss, transcendence of self, and transcendence of purity" is in accordance with the order of causes.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.1. Explaining the Correlation of Transcendence of Purity with Cause Which Is Faith in the Mahāyāna teaching*

In this regard, (1) being opposite to taking delight in impure saṃsāra by icchantikas who are fully occupied with it and feel enmity towards the Mahāyāna teaching, the transcendence of purity should be understood to be the fruition obtained by the meditation on faith in the Mahāyāna teaching by bodhisattvas. We shall understand that there are four factors mentioned in this explanation: obscuration, the type of person who has it, the antidote to it, and the fruition which is obtained by the meditation on the antidote.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2. Explaining Transcendence of Supreme Self as Fruition of Meditation on Transcendence of Wisdom*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.1. The Main Meaning*

(2) Being opposite to taking delight in the self-habit of other heterodox [groups] regarding the five compulsive aggregates which are void of personal self and objective self, the transcendence of self - the Truth Body isolated from all reifications of personal self and objective self - should be understood to be the fruition obtained by the

meditation on transcendence of wisdom, which is the perceptual realization that person and aggregates are void of intrinsic reality-status even as small as an atom.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.2.2. Specific Explanation of the Import of Supreme Self*

Indeed, all the other heterodox groups assert persons and things such as matter, etc. of which a self of the truth-status or independent-status[824] is not their nature, have a self of the truth-status [as their nature]. Persons and things asserted in this way have such a self by the heterodox, and are deceptive with respect to their [false] characteristic of being self. [Such a self] does not exist in the object of knowledge, hence it is always selflessness. [On the contrary,] the Tathāgata has obtained the transcendences of supreme selflessness by noumenally omniscient intuition which correctly realizes reality. Selflessness correctly perceived by a noumenally omniscient intuition is not deceptive with respect to its characteristic of being selfless as established by the nature of things, is reality which is correctly perceived in total mental equanimity by the Buddha, hence it is always accepted as reality, nature, and self of things. Here, personal selflessness and objective selflessness is meant by "self" - this is based on the understanding that a positive, independent self as a permanent entity does not exist in the object of knowledge - as [a scripture states:] "He stays in the way of reification-free emptiness of true existence by means of non-staying in any truth-status" - if things to be 'stayed' had truth-status, it would be apprehensible, but actually not.

Here, the exemplification of the supreme self is clearly explicated as selflessness which is perceived by the Buddha's noumenally omniscient intuition. Thus, the assertion

---

[824] *rang dbang du grub pa.*

that the exemplification of the supreme self is not the mere exclusion of a personal self and objective self; but is a positive, independent self, a permanent entity, should be known as coming from a great habitual affinity for heterodox view. And this assertion which accepts such an obsession with an erroneous self as the realization of the meaning of reality should be known as the chief negatee of this treatise and the commentary. If you do not believe this when you read them, then open your eyes and read them carefully! Think whether "self" means a positive, independent, permanent entity and you will come to the understanding that only selflessness is explicable.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.3. Explaining Transcendence of Supreme Bliss as Fruition of Meditation on Transcendence of Meditation*

(3) Being opposite to taking delight in the cessation of the suffering of saṃsāra by those associated with the Śrāvakayāna who have fear of the sufferings of saṃsāra, the transcendence of supreme bliss concerned with all matters, worldly and transcendent, should be understood to be the fruition obtained by the meditation on space-treasure concentration, etc.

The transcendence of supreme bliss is the uncontaminated bliss which is obtained through the complete the elimination of the mind-made bodies [conditioned by] the ground of the instinct for misknowledge. It is also explicated by the aforementioned four factors.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.2.4. Explaining Transcendence of Eternity as Fruition of Meditation on Great Compassion*

(4) Being opposite to taking delight in the tranquil abode by those associated with the Pratyekabuddhayāna who are indifferent to the welfare of living beings, the transcendence of eternity with respect to absolute pure mastery works as long as saṃsāra exists, without interruption, for the welfare of living beings. [This] should be understood to be the fruition obtained by meditation on the great compassion by bodhisattvas. This is easy to understand.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.1.3. Précis*

Thus, the attainment of the four kinds of transcendence of excellence regarding purity, self, bliss, and eternity on the Truth Body of the Tathāgata are respectively the fruition of the meditations on faith, wisdom, concentration, and great compassion by bodhisattvas. This explains that the four kinds of transcendence obtained respectively by the four kinds of cause.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.2.2. Summary*

Because of these four kinds of cause, the Tathāgata is acclaimed as the ultimate Element, pervading infinite space and reaching to the end of time - these are three distinctive features of the Truth Body with reference to nature, pervasiveness, and time as stated in the scripture. Alternatively, this [statement] can be divided into four points and will be respectively explicated by the following four [statements]. Indeed, the Tathāgata is the one who has become the ultimate Element endowed with twofold of purity because he has obtained the utterly pure ultimate Element through the elimination of addictive obscurations and cognitive obscurations by the meditation on faith in the Mahāyāna

teaching, which is the realization of twenty-one types of uncontaminated intuition in causal and fruitional aspects. He is the one who has become infinite space because he has realized the space-like ultimate selflessness, the emptiness of intrinsic reality which is free from all reifications, of living beings and their environments by the meditation on transcendence of wisdom, and because he has become the supreme Lord of the Dharma, pervading all disciples in all worlds and teaching all, by the meditation on the space-treasure concentration, etc. "Pervading all disciples" denotes liberative activities of the Tathāgata's body which simultaneously teaches to all disciples who are suitably receptive to the Dharma. [This position is unlike] heterodox systems such as the Vaiśeṣika school which accept that the part which pervades disciples in the east also pervades disciples in the west. He is the one who will reach to the end of time because he is endowed with endless compassion towards all living beings by the meditation on the great compassion.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3. Detailed Exposition of the Obstacles for Three Types of People to Obtain the Truth Body*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1. The Main Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.1. Categories of Obstacle for Attainment of the Truth Body*

For the attainment of the four kinds of transcendence of excellence on the Truth Body of the Tathāgata, there are four impediments even in cases of arhats of the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddhayāna, who are staying in the uncontaminated Element and have eased saṃsāric sufferings by the power of perceptual realization of noumena, as well as for bodhisattvas who are staying in the pure stages, and have

completely eliminated addictive obscuration, and obtained the ten powers. [These four impediments] have the defining characteristics (*lakṣaṇa*) of (1) condition (*pratyaya*) just as craving (*tṛṣṇa*) and function (*upādāna*) which are included in the category of the affliction of addiction; (2) cause (*hetu*) just as karma; (3) origination (*saṃbhava*) just as name-matter (*nāmarūpa*); and (4) destruction (*vibhava*) just as old age and death (*jaramaraṇa*).

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.2. Explaining the Nature of Obstacle*

There are four aspects in this regard. First, condition is defined as the ground of the instinct for misknowledge,[825] which is in the nature of uninterrupted homogenous non-addictive misknowledge included in the category of cognitive obscuration and is called "ground" insomuch as it has created an opportunity for homogenous addictions to be continually produced in the past, just as addictive misknowledge of the truth-habit regarding person and aggregates is the cause of synthetic activities (*samṣkārā*) consisting of virtuous, non-virtuous, and immutable karma.

Second, cause is defined as karma which is uncontaminated by addictions but is conditioned by the ground of the instinct for misknowledge. This is the substantial cause of the mind-made body,[826] i.e. the motivation with subtle effort, included in the category of thought,[827] producing cognitions[828] of body and speech. As mentioned before, it is just as synthetic activities.

---

[825] *avidyāvāsa-bhūmi, ma rig pa'i bag chags kyi sa.*
[826] *manomayātmabhāva-kāya, yid kyi rang bzhin gyi lus.*
[827] *abhiprāya, bsam pa.*
[828] *rnam rig.*

Third, origination is defined as the accomplishment of the threefold mind-made body, having the ground of the instinct for misknowledge as the co-operative condition and uncontaminated karma as the substantial cause just as the accomplishment of the threefold worldly existence - the desire world, the material world, and the immaterial world - is conditioned by the four kinds of function, i.e. desire, view, regarding moral discipline and sanction as superior, and soul-theory, and caused by contaminated karma. The mind-made body is the body which is in the nature of mind-like and travels without any impediment. It cannot be perceived by those whose realization is inferior to that of the three types of people.

Fourth, destruction is defined as death of the inconceivable transformation like one experienced by someone going through a period of "in-between"[829] who, supposing he will stay for two weeks, is going to die at the end of the first week, which is conditioned by the accomplishment of the threefold mind-made body just as old age and death conditioned by birth *(jāti)* in the control of karma and addiction.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.1.3. How Obstacles Function*

Arhats, pratyekabuddhas and bodhisattvas who have obtained the powers will not obtain the transcendence of supreme ultimate purity, depleted of all obscurations, insofar as they have not extirpated the ground of the instinct for misknowledge which is the foundation of all addictions. Thereby they are not utterly free from the fetid trace of addictions which is included in the category of cognitive obscurations. They will not obtain the transcendence of self uncreated by the addictive and cognitive obscurations, which is not only the perceptive realization of the twofold emptiness but also the opposite

[829] *antarābhava, bar do.*

of all truth-appearance, insofar as they follow a habitual pattern[830] of subtle identity-reification[831] depending on the ground of the instinct for misknowledge - the appearance of intrinsic identifiability is still intact despite the fact that they no longer have habitual conviction about intrinsic identifiability - as well as they have aforementioned uncontaminated karma. They will not obtain the transcendence of supreme bliss as the extinction of suffering, which is the fruition of addictions, and the mind-made bodies insofar as these bodies have originated depending on the ground of the instinct for misknowledge and uncontaminated karma which are motivated by the habit of subtle identity-reification conditioned by the ground of the instinct for misknowledge.

And they will not obtain the transcendence of eternity unchanged by birth and death insofar as they have not overcome the death of inconceivable transformation; and as long as they have not actualized Buddha-essence, reality-limit[832] through the way of constant equipoise by stopping all afflictions[833] with respect to addiction, karma, and birth. Such an explanation of the import of eternity is intended as prevention from forming a notion of its being a permanent entity as accepted by the heterodox! The bodhisattvas on the path of learning are able to simultaneously show the emanated bodies in three thousand world systems of the universe multiplied by a number of thousand million, etc. and to develop innumerable disciples to the extent that they are eligible for the fruition of arhatship just as fruit ripen. Nevertheless, during this time, these activities are done by a motivation for teaching with subtle effort, yet these activities depend upon the actualization of the reality-limit. When we can stay forever in the equipoise regarding

---

830 *kun spyod.*
831 *sūkṣma-nimitta-prapañca, mtshan ma'i spros pa spyod pa phra mo.*
832 *bhūtakoṭi, yang dag pa'i mtha'.*
833 *saṃkleśa, kun nas nyon mongs.*

reality without ending it as long as saṃsāra exists, having stopped not only the stages of operation with respect to the twelve links of dependent origination, included in the category of addictions but also in all the stages of operation included in the category of cognitive obscurations, we have obtained the fourfold transcendence that is called "transcendence of eternity," in particular. Thus, the assertion that accepts a positive, independent, permanent entity should be known as a system outside this [Buddhist] Dharma. If bodhisattvas did not develop living beings in such aforementioned number, they would fall into the nihilistic extreme despite the actualization of reality-limit! And we should know that the extent of the development of living beings as explicated in the *Sūtrālaṃkāra* and the *Sphuṭārthā*, [Haribhadra's] commentary on the *Abhisamayālaṃkāra* is also based on that [number].

Just as the twelve links of dependent origination with respect to the category of affliction are included in the three points regarding affliction: the affliction of addiction, the affliction of karma, and the affliction of birth, these [obstacles] also consist of the three points regarding affliction: the ground of the instinct for misknowledge similar to the affliction of addiction, the synthetic uncontaminated karma similar to the affliction of karma, and the accomplishment of the threefold mind-made body and death of inconceivable transformation similar to the affliction of birth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.2. Scriptural Reference*

Again, this passage of the treatise is to be understood in detail according to the *Śrīmālā-sūtra*.

> Lord, conditioned by function and caused by contaminated karma, there was the production of the threefold worldly existence such as the desire-world, etc.; likewise, Lord, conditioned by the ground of the instinct for misknowledge and caused by uncontaminated karma, there was the production of the threefold mind-made body of arhats, pratyekabuddhas and bodhisattvas who have attained powers. Lord, for the production of the threefold mind-made body in these three stages and for the accomplishment of contaminated karma, the ground of the instinct for misknowledge is the condition.

It is suitable to explain "these three stages" as the stage of śrāvaka, etc., in accordance with the statements below in a sense that temporary fruitions of the three vehicles before the attainment of the Truth Body are in with a chance for getting the three [mind-made] bodies.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.1.2.2.3.3. Indicating That Only the Tathāgata's Truth Body Is Endowed with Fourfold Transcendence*

Thus, in these three mind-made bodies of arhats, pratyekabuddhas and bodhisattvas, there are no transcendences of purity, self, bliss and eternity despite the fact that all sufferings have been eliminated. Seeing this, [the *Śrīmālā-sūtra*] states:

> Only the Truth Body of the Tathāgata is the transcendence of purity, the transcendence of self, the transcendence of bliss, and the transcendence of eternity.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2. Explaining Respectively the Defining Characteristics of the Four Fruitions*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.1. The Śāstra*

That Truth Body of the Tathāgatas is the transcendence of purity because it is naturally pure, and because the instincts of addiction are completely removed. It is the

transcendence of supreme self because it is concomitant to the permanent pacification of reification of dual perception regarding selflessness, directly realizing there are no reifications of personal self as imagined by the heterodox, and selflessness with truth-status. That is the transcendence of bliss because the mind-made aggregate, which is produced by non-addictive misknowledge and karma, and its causes, the ground of instinct for misknowledge and karma, have been turned around and completely eliminated. In addition, that is the transcendence of eternity by virtue of the realization of the sameness of saṃsāra and nirvāṇa in terms of the emptiness of intrinsic reality, the ultimate freedom of both extremes.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.2.2. The* Commentary

In brief, the transcendence of purity on the Truth Body of the Tathāgata should be known by two reasons: (1) because of being naturally pure as the common characteristic; and (2) because of being pure by the removal of defilements with powerful antidotes as the special characteristic.

The transcendence of the supreme self, too, should be understood by two reasons: (1) because of being free from self-reification with freedom from falling into the extreme of the heterodox, which is the extreme of saṃsāra resulting from the habitual conviction about a personal self; and (2) because of being free from selflessness reification with the elimination of falling into the extreme of śrāvakas, which is the extreme of nirvāṇa, despite their direct realization of selflessness. This demonstrates the mode of being free from the two extremes in terms of fruition. As to the mode in terms of apprehended object, freedom from self-reification is the realization of twofold selflessness, and

freedom from selflessness-reification is the realization of twofold selflessness as intrinsic realitylessness. And freedom from reification with respect to the mode of realization is the disappearance of duality regarding selflessness.

The transcendence of bliss is to be known likewise by two reasons: (1) because of the destruction of taking rebirth by the instinct that ensures continuity of homogenous misknowledge on account of the elimination of all kinds of origin of suffering regarding the twofold obscuration; and (2) because of the actualized termination of the mind-made bodies on account of the actualization of all kinds of cessation of suffering.

As to the transcendence of eternity, it is explicated under three subcategories: (a) the main meaning; (b) scriptural reference; and (c) nirvāṇa as liberation from two kinds of extreme.

First, there are two kinds of falling into the extremes of saṃsāra and nirvāṇa: one regarding the relative, the other regarding the ultimate. In relative terms, falling into the extreme of saṃsāra is taking rebirth in saṃsāra by the force of karma and addiction. Falling into the extreme of nirvāṇa is seeking for nirvāṇa peace that is the attainment of stopping rebirth even by the force of compassion and prayer with the view that any kind of rebirth in saṃsāra is the negatee. In ultimate terms, these two are the habitual convictions about truth in saṃsāra and nirvāṇa as eliminated and cultivated. As to the Truth Body of the Tathāgata, in ultimate terms, (1) he does not fall into the nihilistic extreme through not diminishing saṃsāra to the extent of being impermanent as something having intrinsic reality status that is realized to be newly eliminated; (2) nor does he fall into the eternalistic extreme through not exaggerating nirvāṇa to the extent of being permanent as something that has recently acquired intrinsic reality status. In the

relative terms, (1) the Truth Body of the Tathāgata does not fall into the nihilistic extreme through the Tathāgata's not diminishing saṃsāra to the extent of being impermanent, taking rebirth instead by the force of compassion and prayer despite stopping doing so by the force of karma and addiction; (2) nor does the Truth Body of the Tathāgata fall into the eternalistic extreme through not exaggerating nirvāṇa to the extent of being permanent, not showing the way of setting its attainment depending on the discontinuance in mere rebirth in saṃsāra as the objective to be obtained in the continuum.

Second, the *Śrīmālā-sūtra* states:

> If someone perceives the created as impermanent, Lord, that would be a nihilistic view. And it would not be correct. If someone perceives nirvāṇa as eternal, Lord, that would be an eternalistic view. And it would not be correct.

Viewing created saṃsāra as previously having intrinsic reality status and then having vanished later is a nihilistic view. Viewing mere rebirth in saṃsāra as the negatee is also a nihilistic view which is taught in this text. In light of this, we should know that it would be a mistake to repudiate the superficial [reality] by accepting the view that the created is impermanent, for that is a nihilistic view. Likewise, viewing nirvāṇa as having intrinsic reality status is an eternalistic view. Viewing nirvāṇa as attainment dependent on the discontinuance of mere rebirth in saṃsāra as an ultimate objective is also an eternalistic view which is taught in this text. Thus, we should know that it would be an erroneous

view to repudiate nirvāṇa by accepting the view that nirvāṇa is permanent and eternalistic, for it is inappropriate to hold that nirvāṇa is either permanent or impermanent.

Third, it is said, by the demonstration that the Truth Body is free from two kinds of extreme, the means of the mode of the ultimate Element which causes nirvāṇa to be actualized, that ultimately saṃsāra itself is intrinsic realitylessness, i.e. the natural nirvāṇa,[834] and the non-stay nirvāṇa is the ultimate extinction of coincidental defilements on the basis of direct realization of that, because [the Tathāgata] has actualized the non-stay nirvāṇa without constructing such duality of saṃsāra and nirvāṇa after he had developed a habitual affinity for intuition which realizes the sameness of these two.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3. Indicating that Bodhisattva's Wisdom of Emptiness and Compassion Are the Root of the Truth Body*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.1. The* Commentary

Although it is appropriate to consider this [following] passage of the commentary as the continuation of the pervious passage, it seems that this is the exposition of the verse below [I.39] thus it comes before [the treatise]. This passage shows that the non-stay place, which is neither close to nor remote from all living beings, is obtained by two causes which cause the extremes of saṃsāra and nirvāṇa to be stopped. Which two? The noble bodhisattvas do not get close to all living beings, because all instincts for attachment have eliminated by their wisdom which is direct realizations of emptiness, impermanence, sufferings, etc. In stopping the fall into the extreme of saṃsāra, for stopping the type with respect to the ultimate, it is done by wisdom which realizes emptiness; for stopping the type with respect to [the relative,] the mere rebirth in saṃsāra,

[834] *prakṛtiparinirvaṇa, rang bzhin gyis myang 'das.*

it is done by the force of compassion and prayer. Likewise, bodhisattvas do not feel remote from living beings, because those beings will never be abandoned due to bodhisattvas' great compassion. This superb wisdom and technique are the liberative techniques for attainment of perfect enlightenment of non-staying nature in both saṃsāra and nirvāṇa. Indeed, the noble bodhisattvas have eliminated all instincts for attachment by wisdom which is the realization of emptiness, impermanence, etc., for the sake of their own perfection, thereby being deeply intent upon nirvāṇa but having no desire to obtain it and not staying in the extreme of saṃsāra as do those icchantikas who do not have spiritual genetic potential for nirvāṇa. This statement means that [the noble bodhisattvas] have acquired antidotes which cause all instincts to be eliminated and succeed as much as circumstances allow, but have not yet completely eliminated them. Owing to their great compassion as motivation, they never abandon suffering living beings. They take rebirth in saṃsāra for the sake of others, thereby acting in saṃsāra and not staying in the extreme of nirvāṇa as do those who aspire only for peace.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.2. Prelude*

Thus these two qualities, wisdom and compassion, are the root of the unexcelled enlightenment.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2.3.3. The Śāstra*

[Though] having completely severed self-cherishing by the wisdom which is the realization of emptiness, impermanence, etc., and not staying in the extreme of saṃsāra, compassionate the noble bodhisattvas do not obtain the extreme of nirvāṇa owing to their

other-cherishing which wishes for all beings to be free from sufferings. Thus, depending on a habitual affinity for techniques, which is comprised of aforementioned wisdom and compassion, for actualizing unexcelled enlightenment, the noble bodhisattvas had fallen into neither the extreme of nor of nirvāṇa.

The *Abhisamayālaṃkāra* states: "[They] stay neither in saṃsāra because of wisdom, nor in nirvāṇa because of compassion." An ancient one explicates this statement as exclusive reference to wisdom realizing emptiness which stops the extreme of saṃsāra. It clearly shows this person does not understand a bit because both Āryavimuktisena and Haribhadra explain "wisdom" as the one that perceives disadvantages of saṃsāra. The validating cognition that realizes the disadvantages of saṃsāra is of the relative, not the one that fathoms the ultimate. In addition, the aforementioned śrāvakas who aspire only for peace are the ones who are definite but temporary in that lineage. Do not hold Yogācārins' literal explanation of this point as true in the *Saṃdhinirmocana-sūtra*.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2. Actions*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.1. Question*

Now, with reference to the aforementioned point of "actions," what is demonstrated by the latter half of that verse (I.35)?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1. Proving Inference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.1. The Śāstra*

If the naturally pure the Element of the Tathāgata and uncontaminated seeds did not exist, aversion to suffering would not arise by perceiving its faults. Desire, aspiration and prayer for nirvāṇa would also not arise by perceiving its bliss. The proof induced by this statement is as follows: The Buddha-gene exists in living beings because it is apparent that they have desire for the abandonment of saṃsāra due to their aversion to it and they have desire for the attainment of nirvāṇa.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.1. Scriptural Source*

So [the treatise] states:

> Lord, if there were no Buddha-essence, then there would arise neither aversion to suffering nor desire for nirvāṇa, nor the wish, aspiration or prayer for it.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2.2. Explication*

Here, in brief, the Element of the Tathāgata, the pure spiritual genetic potential, even of those people who are definitely mistaken, causes two kinds of action. It develops aversion to saṃsāra on the basis of perceiving the faults of suffering and it calls forth desire, wish, aspiration and prayer for nirvāṇa on the basis of perceiving the virtues of bliss. In this regard, "wish" means manifested desire, regarding nirvāṇa as the aim with excellences. "Desire" means longing for the attainment of the desired aim, having desire for the attainment of that aim with excellences. "Aspiration" means searching for the means to obtain the desired aim. This is easy to understand. "Prayer" means causing the

wish by thinking of the desired aim, and feeling joy by perceiving that nirvāṇa can be achieved by liberative techniques.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2. Establishment through Circularity*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.1. The Śāstra*

Perceiving saṃsāra as having the faults of suffering, and nirvāṇa as having the excellences of bliss is due to the existence of the genetic potential. Why so? For those who lack spiritual genes do not have such perceptions. The former part of this statement demonstrates positive concomitance[835] and the later part demonstrates negative concomitance.[836]

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.1. Establishment of Spiritual Genetic Potential through Circularity*

Because of the existence of the spiritual genetic potential for liberation within their continua, the people who arc possessed of white qualities perceive saṃsāra as having the faults of suffering by pondering general and specific disadvantages of saṃsāra, and nirvāṇa as having the excellences of bliss. It will not be logical for [these thoughts] to arise without cause and conditions. When hearing the faults of saṃsāra and the benefits of nirvāṇa, and when the mere sound of [the teachings on] emptiness causes the hairs of the body to stand on end, etc., it is an indication of the existence of the virtuous roots associated with liberation. This association is not identical to the one with reference to

---

[835] *rjes 'gro.*
[836] *ldog pa.*

the five paths, for it is not required to meditate on paths. It would be difficult to produce genuine vows for individual liberation without these thoughts; we shall therefore make an effort to deposit instincts with an aversion to saṃsāra by perceiving its faults. It should be known that we are endowed with the virtuous roots associated with liberation when we have developed such thoughts by just hearing once the teaching properly given by a virtuous friend.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.2. Proving Inference*

Why is this so? If these perceptions would arise without cause and conditions in terms of the situation where sins such as killing, etc., have not been depleted, then icchantikas would have such perceptions despite their lack of the genetic potential for nirvāṇa. The authentic reasoning induced by this consequence is as follows: the proper acquisitions with the four kinds of wheel, i.e. the conditions for the attainment of liberation: such as reliance upon sages, previous merit collection, staying in conducive locations, and proper prayer and mentation; these are the awakening conditions of the genetic potential free from coincidental defilements existing from the beginning. The existence of the spiritual genetic potential can be realized on the basis of such awakening. Indeed, the mind that perceives the faults of saṃsāra and the benefits of nirvāṇa will not arise as long as faith in the Dharma of one of the three vehicles has not been developed. This demonstrates the opposite to the thesis of consequence.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3. Establishing the Scriptural Statement concerning the Person Who Will Not Obtain Liberation as Having a Deeper Intention*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.1. Scriptural Reference*

The spiritual genetic potential even exists within those people who are temporarily gene-cut. For what reason? The *Jñānālokālaṃkāra-sūtra* states:

> After this, because of hearing the holy Dharma, the intuition light rays of the Tathāgata sun falls upon the bodies of even those people who are definitely mistaken, bodhisattvas with pure high resolve, those who have genes for the pratyekabuddha, those who have genes for the śrāvaka, living beings who are endowed with virtuous high resolve and correct belief respectively, thus benefiting them and producing the correct cause of future [liberation]. They cause their virtuous qualities to increase.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2. Establishing the Scriptural Statement as Having A Deeper Intention*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.1. Its Purpose and Intended Basis*

As to the statement that "icchantikas have the quality of no nirvāṇa forever" as found in many *sūtras* such as the *Mahāparinirvāṇa,* it is said so because feeling enmity towards the Mahāyāna teaching and dislike of liberation is the cause of being icchantikas; they increasingly strengthen the attachment to erroneous saṃsāra. They will not obtain liberation when roaming in saṃsāra for long time beyond countless eons (as its intended basis), it is thus stated for the purpose of averting the enmity.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2. Indicating How to fault the literal Meaning*

No living being could be impure with coincidental defilements forever, thus it is impossible to obtain buddhahood because of the existence of the naturally pure genetic potential and developmental gene within all beings.

*Rejection:* We shall analyze this position. If it is possible for all living beings to obtain buddhahood, then for the last few buddhas, his altruistic deeds would be very

limited and his merit store would be incomplete since he can only benefit very few living beings. When all beings have become buddhas, their altruistic deeds have also come to an end, thus falling into the extreme of peace for there would be no single living being left who needs help. On the other hand, if it is not possible for all living beings to obtain buddhahood, then it would be futile for buddhas to take the responsibility of placing all beings on buddhahood similar to their own and to revolve the wheel of Dharma in the form of twelve deeds until the end of saṃsāra. If all beings [are instructed] to seek the mere cessation of sufferings in saṃsāra, then [the Buddha] would not have the complete characteristic of the great compassion of Mahāyāna, that is to say, if he does not place all beings on the level buddhahood similar to his own, he would be stingy with the Dharma! These five refutations are in contradiction to your position. If all beings are capable of obtaining the cessation of sufferings in saṃsāra, then the ultimate unique vehicle can be well established. It would be effortless to establish that all beings will obtain buddhahood. If it is not possible for some living beings to obtain even liberation, this would contradict the fact that the noble Master [Asaṅga] proves with scriptural sources and reasoning that [such a statement] cannot be taken literally for it has a deeper intention. Therefore, you shall explain it. In addition, if it is possible for all living beings to obtain buddhahood, then it would be invalid to explain that saṃsāra is endless.

*Reply:* In this regard, I shall first refute the views held by opponents, and then present my own.

Firstly, someone asserts that by setting aside consideration of the certainty that all beings will become buddhas, even its possibility is questionable. In order to establish the possibility of producing result, the collection of causes must be complete and be set as the

reason. If all beings have already completed the collection of causes of buddhahood, then there would be no living being who has not entered into the path to liberation. And for this reason, saṃsāra would never come to an end as living beings are caught up in saṃsāra until that point. As to the establishment of the ultimate unique vehicle, it means all living beings who have entered the path will become buddhas. This assertion does not seem to be logical. It is the logicians' intention that the completion of the collection of causes is concomitant to the possibility of producing result; it is not their intention, however, that the possibility of producing result is concomitant to the completion of the collection of causes since it contradicts logic. For example, although it is possible for barley seeds to produce sprouts, this does not require the completion of all causes. Furthermore, can noble śrāvakas possibly obtain buddhahood, or not? If they can, it would be valid to state that they have completed the collection of causes of buddhahood. If that is acceptable, then it would be valid to state that they have entered the path of Mahāyāna, and that you accept reasons and concomitances in both theses as well as attribute in the later thesis. [This would lead to the conclusion that] your assertion is deficient [in reasoning] since all beings have not merely entered into the path. If they cannot, this would be in direct contradiction to your position and to the concept of the ultimate unique vehicle.

Moreover, it is quite clear if all beings will become enlightened we must accept that it is possible for them to become buddhas. Other people assert that the mode of saṃsāra being endless is like that [mentioned above], that it is not possible for all beings to become buddhas despite the fact that [theoretically] they will get enlightened, and if it were acceptable that the fact that all beings will get enlightened is concomitant to the

possibility of all beings becoming buddhas, then it would demonstrate the thesis which does not show any valid cognition and accepted reason as in the case as follows: it follows that it is possible for all phenomena to disintegrate because all phenomena disintegrate. What fault can be found in our assertion? It is highly acceptable to state that it would be possible for all phenomena to disappear if it is possible for all phenomena to disintegrate. If it is not possible for all phenomena to disappear then we must accept that it is not possible for all phenomena to disappear. A phenomenon exists until this point and it will disappear after that since it is possible for all phenomena to disintegrate. This means that it would be impossible for a phenomenon to exist after that point. [For example,] it can be established that blue exists until this point and it will disappear after that since it is possible for blue to disintegrate. If the reason were not established, blue would be a permanent entity for it is impossible for blue to disintegrate after it has been produced by its own causes. It also follows that it is impossible for all phenomena to disintegrate. Someone faults our position by the thesis as follows: it follows that all beings are invariably dead because all beings will invariably die. This clearly reveals coarse intelligence of this person. Understand my previous thesis properly! Do I say that "all beings have invariably become buddhas?" or that "it is possible for all beings to become buddhas?"

As to the statement that "all beings will get enlightened but it is by no means certain," it is a clear sign indicating this person does not know reasoning. Is your ascertainment that "all beings will get enlightened" gained by the force of validating cognition in your continuum or not? If the former were the case, then it follows that it is certain for all being to get enlightened because it is ascertained by the force of validating

cognition. If you argue that this association cannot be established since in reality it is uncertain despite the certainty ascertained by the force of validating cognition, then it follows that this ascertainment is an erroneous cognition with respect to the conceptual object because its certainty only exists in your mind but has nothing to do with reality. If you assert that it is not certain for fire to produce smoke despite the fact that it is established by validating cognition; otherwise, it would be impossible for unfavorable conditions to exist as stated in the *Pramāṇavārttika* that "it is uncertain because of possible obstacles;" likewise, if enlightenment is certain then it would be impossible for unfavorable conditions to exist. Both your example and meaning cannot be established. In regard to that example, if it is ascertained by the force of validating cognition then this contradicts your statement that it is uncertain for fire to produce smoke. If it is not ascertained by validating cognition, then the meaning of thesis is not established by validating cognition. But you claim that "there is no proof whatsoever for the subject of my thesis." This reveals your sheer stupidity.

Moreover, it follows that noble śrāvakas and pratyekabuddhas would certainly [not] get enlightened because the obstacles of unfavorable condition to enlightenment possibly exist. You have accepted this concomitance. If so, it contradicts your assertion on the certainty of the ultimate unique vehicle. The meaning of that statement in the *Pramāṇavārttika* is not like what you have construed. I have given detailed exposition in the commentary on this text. On the contrary, if it were the position as you accept, then it follows that it is uncertain for the vase to exist since there are possible obstacles of unfavorable condition to the existence of the vase. Therefore, why must there be a

contradiction between possible obstacles of unfavorable condition to production and the lack of power to stop production?

If the latter were the case, to say, your ascertainment that "all beings will get enlightened" is not gained by the force of validating cognition, then it follows that your thesis would be unacceptable, and that your investigating cognition does not agree with truth since your thesis is not established by validating cognition. If there were no concomitance in this case, then this would be a repudiation that "there is no authentic reason of non-observation of the non-appearing."[837] And you have to accept that there is no proof whatsoever for all hidden phenomena since there would be no other authentic reasons as well. Thus, the difference between a realized scholar and an ignorant person is the one between knowing how to correctly establish the meaning of accepted thesis by validating cognition and not knowing.

If validating cognition established that all beings will get enlightened but there were no certainty, then validating cognition would not be able to establish anything with certainty. There would be no greater misknowledge than proclaiming that there is no certainty that all beings will get enlightened after you have ascertained the certainty. Can you decide whether all beings will get enlightened according to their own objective conditions? If not, it would contradict your assertion. If you could decide that they will not get enlightened, it would also contradict your assertion. If you could decide that they will get enlightened, it would contradict the opposite that it is uncertain for them to get enlightened. If you claim that there is nothing to be decided on according to living beings' own objective conditions, your decision that all beings will get enlightened would be irrelevant.

---

[837] *mi snang ma dmigs pa.*

Having neither the ability of explicating flawless reasoning,
Nor the instruction revealing the scriptures as advices,
We shall skillfully remain in equanimity towards the Buddha's Teaching,
Instead proclaiming "I shall explain the Buddha's intention,"

Secondly, I have explained above that it would contradict reasoning if we accept that all beings will get enlightened but not its certainty. It would be also hard to sustain reasoning analysis if we claim that all beings will not get enlightened. If all beings' mind were not naturally pure, then we must accept that there would be things having truth-status among things knowable, that it would be impossible to posit the ultimate reality since all things' voidness of truth cannot be established by validating cognition. [On the other hand,] if it is provable that the mind is naturally pure by validating cognition, then it can be established by the same reasoning that defilements along with the instincts of the truth-habit are coincidental and possible to be removed. Otherwise, we must accept that defilements enter into the nature of the mind as the heterodox Mīmāṃsā tradition asserts. If you claim that defilements are established by validating cognition to be removable but the antidotes of eliminating them are not possibly developed in the continuum. Is it because of lacking the technique that eliminates defilements in the continua of all beings that an antidote isn't developed? Is it because no one knows, despite the existence of the technique? Is it because no one would possibly seek that technique despite the existence of such people who know it? Is it because the people who know the technique could not possibly teach it out of compassionate motivation? Is it because it is impossible to meditate on that technique and implement it despite the fact that the teaching is available? The first position is not correct since defilements will come to an end by meditating on the wisdom which realizes selflessness. The second is not correct since it is established

by reasoning there are teachers who have perfected their meditation on the wisdom which realizes selflessness, the technique used for the benefit of living beings. The third is not correct since there is no living being who would not seek higher rebirths when exhorted by buddhas, since all beings are possessed of the twofold Buddha-gene. Despite the fact that [some people] do not temporarily seek the ultimate good, since [those people] would have the renunciation of saṃsāra and seek nirvāṇa, and owing to the unwavering compassion [of the Buddha] in the form of taking responsibility to place all beings on buddhahood, these people would eventually seek the ultimate good. This can be also established on the basis of correct reasoning of the authentic scriptures proved by the three kinds of analysis. The fourth is not correct since the Buddha Lord would never stop the deed of teaching the Dharma, because of his unwavering compassion towards all beings that is like caring for his only child when they voluntarily seek [liberation]. The fifth is not correct since this treatise and the commentary thereon, etc., prove that the spiritual genetic potential would awaken in the right conditions at a certain time. Therefore, we shall not accept that all beings cannot get enlightened and that it is uncertain for them to do so if we accept there is no person who would not possibly get enlightened. Indeed we shall accept that all beings would become buddhas because they will get enlightened.

It has been explained to be incorrect if implying that all beings are buddhas already. If you claim that it follows that living being would never exist because there will become buddhas. There is no concomitance since you would not exist if you would become the buddha. You have no choice but to accept that it would be impossible for all beings to exist because of utter non-existence of things. You have to also accept, as mentioned

above, that there would be no living beings, the object which buddhas are aiming at benefiting. It follows that there would be a ceasing of existence of living being because they will become buddhas. If so, bodhisattvas on the Eighth Stage would cease to exist because they will become buddhas. It is concomitant by the same force. Thus you have to accept all three consequences. The proof of this concomitance is that if someone were a Buddha he would necessary not be a living being. Analyze it carefully and you will realize that you failed to differentiate the position that all beings will become buddhas from the one that all beings are already buddhas. You may ask if all beings would become buddhas then where and when these buddhas exist.[838] In that case, [I shall ask,] when you think "I shall obtain buddhahood for the benefit of living beings," within which continuum will that perfect buddhahood to be obtained, exist? And when? If you reply that it exists within the continuum of the Buddha when we have obtained perfect buddhahood since buddhahood to be obtained does not exist within the continua of bodhisattvas on the path of accumulation, and since cause and fruition are not simultaneously arising. Likewise, my answer will be the same. Why do you find it unacceptable?

If saṃsāra had a beginning, it would come into existence without causes, thus there is not a starting point. Nevertheless, is there an ending point? Someone claims that saṃsāra in general does not have an end but specific saṃsāra does. This is a contradiction since it is similar to the claim that something does not exist in things but exists in a vase. Therefore, both general and specific saṃsāra have an endpoint. As to the scriptural statement that "the end of saṃsāra is unfound," we shall understand it means that the

[838] "All beings would become buddhas (*sems can thams cad sangs rgyas pa yod*)." Literally it means "all beings have obtained buddhahood." In order to clarify what the term means, rGyal-tshab puts this question to himself.

naïve should not construe the certainty of the time for liberation despite the fact that here is no living being who would not possibly obtain liberation as explained above. Someone claim that saṃsāra does not have an end but all beings will be enlightened." This is a totally contradictory burden. This is enough for elaborations.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.1. Prelude*

It is unacceptable to maintain that it is impossible for living beings to be purified from coincidental defilements. Intending the existence of natural purity and possible purity from coincidental defilements in all beings without discrimination, the Lord therefore declares:

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.3.2. The Scripture*

The minds of living beings and their defilements are beginningless but coincidental defilements will come to an end. The mind is naturally pure and endowed with eternity engaging in [altruistic deeds] until the end of saṃsāra after it has been purified from all coincidental defilements; the naturally pure reality [of the mind] is not be directly seen because outside is covered by beginningless sheath of defilements, just as gold image concealed in mud and so forth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3. Possession*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.1. Prelude*

There is one verse with reference to the point of "possession."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.1. Possession of the Causal Excellences*

The spiritual genetic potential existing within living beings should be understood to be like a great ocean, an inexhaustible storage of immeasurable jewels of excellence. Just as a great ocean which is the container of jewels and so on, collecting jewels and the water, the Element in the continua of living beings is the abode of four excellences of faith, wisdom, concentration, and compassion. Faith is like the container, wisdom and concentration are like jewels and compassion is like the water.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.2.2. Possession of the Fruitional Excellences*

[The Element] is like a lamp, because its nature possesses seven inseparable fruitional excellences: [knowledge of] magical operations, divine hearing, telepathy, knowledge of former lives, knowledge of death and future lives, knowledge of the termination of defilements, and the termination of defilements.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1. Possession of the Causal Excellences*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.1. Question*

Now, what is shown by the former half of the verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.1. The Śāstra*

Because it consists of the four causal excellences, that is to say, faith in the Mahāyāna which is the cause for purifying the Truth Body, unique mental quiescence and transcendental analysis of the Mahāyāna, the cause of obtaining a buddha's intuition, and compassion, the cause for receiving the Tathāgata's great compassion, the Element is demonstrated to be similar to an ocean, through three similes of faith being the ocean bed, mental quiescence and transcendental analysis jewels, and compassion the water.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.1. Statement*

On account of the three points, namely, faith, meditation and wisdom, and great compassion, which are analogous to three aspects of a great ocean respectively, the point of "possession" should be understood in terms of the Element of the Tathāgata being possessed of [the excellences of] the cause.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2. Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.1. Categories of Excellence*

Then, which are the three points? They are (1) the cause for purifying the Truth Body, (2) the cause of obtaining a Buddha's intuition, and (3) the cause for receiving the Tathāgata's great compassion.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.2. Exposition of Each Category*

Here, (1) the cause for purifying the Truth Body is to be known as the meditation on faith in the Mahāyāna. This cause is of paramount importance since there would be no

meditation on concentration of integrated mental quiescence and transcendental analysis and meditation on great compassion if lacking it as the foundation; (2) the cause for obtaining a Buddha's intuition, the meditation on wisdom and concentration as the path of stopping extremes of saṃsāra and nirvāṇa which is the technique for obtaining the non-staying nirvāṇa; and (3) the cause for receiving the Tathāgata's great compassion in order to purify the Element of all beings, the meditation on great compassion of bodhisattvas.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.1.2.2.2.3. Similes and Their Imports*

In this regard, the meditation on faith in the Mahāyāna is analogous to an ocean bed since it holds immeasurable and exhaustible jewels of wisdom and concentration as well as the water of compassion, causing all qualities of the Buddha to be accomplished. The meditation on wisdom and concentration is analogous to jewel because of its being free of constructive thought that "this result should be given," and its being endowed with inconceivable powerful excellences which are in nature capable of producing fruition. The meditation on great compassion of bodhisattvas is analogous to the water, never going beyond [its nature being] moist and nurturing, because it has one taste of supreme moist nature [permeating] all beings with the wish for them to be free from sufferings. This conjunction of [the Element] with that fourfold causal excellence in terms of these three causes - the cause for purifying, the cause for obtaining and the cause for receiving - of the three things - the Truth Body, the Buddha's intuition and compassion - is called "possession."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2. Possession of the Fruitional Excellences*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.1. Question*

Now, what is shown by the latter half of the verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.1. The Śāstra*

In the immaculate state called "Element" or the immaculate uncontaminated ultimate element state, the fruitional excellences of the five superknowledges, the intuition of the termination of contaminations, and that immaculate termination are inseparable in terms of nature, thereby being analogous to light, and the heat and color of a lamp. Intuition of the termination of contaminations is the knowledge of the termination of contaminations, the perceptive intuition of that immaculate termination. That termination is also called "liberation."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1. The Main Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.1. Brief Statement*

On account of the three points which are analogous to three aspects of a lamp respectively, the point of "possession" should be understood in terms of the Element of the Tathāgata being possessed of [the excellences of] the fruition.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.1. Categories of Excellence*

Then, which are the three points? They are (1) the superknowledges, (2) the intuition of the termination of contaminations, and (3) the termination of contamination.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2.2. Similes and Their Imports*

In regard to the fruitional excellences, the five superknowledges are analogous to light because they have the characteristic of engaging in the elimination of darkness which is discordant to the experiential knowledge of the respective object. The whereabouts of teachers, friends and disciples is perceived directly. The presence or absence of attachment and so on in the minds of others is perceived directly. Having directly seen immeasurable previous lives of self and others, the connections between disciple and teacher and so on are perceived directly. Intuition of the termination of contaminations is analogous to heat because of its characteristic of engaging in consuming the fuel of karma and addictions without the remains. The transformed termination of contamination is analogous to color because of its characteristic of being immaculate, pure, and luminous. In this regard, it is immaculate because it has eliminated addictive obscuration of the truth-habits regarding person and aggregates. It is pure because it has eliminated cognitive obscuration which includes instincts for addictions and erroneous truth-perception. It is luminous because it is not in the mind's nature to be these two coincidental obscurations.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3. Précis*

Thus, these seven things, which consist of the five superknowledges, the intuition of the termination of contaminations, and the termination in the continua of those people who have nothing further to learn, are inseparable in terms of nature from each other in the immaculate ultimate element. [These seven things] are [the object of] eternal

meditative equipoise on reality free of all defilements, not being differentiated but identical to the ultimate element. This is called "possession."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.2. Scriptural Reference*

Thus, these seven things, which consist of the five superknowledges, intuition, and termination in the continua of those people who have nothing further to learn, are inseparable from each other in the immaculate ultimate element, not being differentiated, but identical to the ultimate element. This is called "possession." And with reference to its meaning, the simile of a lamp is to be understood in detail according to the [*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-*] *sūtra:*

> Śāriputra, just as a lamp is undifferentiated by and inseparable from its light, heat, and color, the precious stone is also undifferentiated by and inseparable from its light, color, and shape. Likewise, Śāriputra, the Truth Body taught by the Tathāgata is undifferentiated by the qualities of the Tathāgata, which are far beyond the sands of the Ganges in number, and is inseparable from the excellences of the intuition.

This *sūtra* teaches that these excellences are possessed at the time of the ultimate fruition, not existing within the continua of ordinary individuals.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4. Categories of Engagement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1. The Main Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.1. Prelude*

There is one verse with reference to the point of "engagement." There are two kinds of engagement: engagement with respect to person and engagement with respect to category according to the bases and the differentiated time periods in which reality presences respectively.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.2. Statement*

Engagement with respect to person refers to the presence of reality in three kinds of person: naïve people, noble ones, and perfect Buddhas. Engagement with respect to category refers to the presence of reality in three categories of impurity with defilements, partially separation, and termination of all obscurations. Owing to this engagement, the perceiver of reality has taught that this Buddha-essence, reality mingled with defilements, is in living beings. The Element that is the natural purity of the minds of living beings serves as the foundation for living beings to obtain buddhahood because it produces the buddha's qualities by meditating on it; this is the mine of qualities. Reality mingled with defilements is called the "Buddha-essence" because it includes essential techniques for the attainment of perfect buddhahood.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3. Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.1. Question*

What is shown by this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.1. The Śāstra*

The reality of the continua of naïve people is erroneous since it is mingled with the seeds of defilements and the seeds of obscurations to reality that have not been eliminated in the slightest. The reality of the continua of yet-to-be-buddhas-direct-perceivers of the truth is the opposite and is correct since the seeds of defilements have been eliminated to various degrees, although have not been totally terminated. The reality of the continua of the Tathāgatas, who ultimately perceive it as it is, is absolutely correct without reification. Although the second stage mainly refers to those the noble bodhisattvas, other noble ones should be also included.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.1.3.2.2. The* Commentary

It should be understood there are three different categories of engagement with the Element of the Tathāgata. In which [scriptures] have these been taught? These have been taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra*, etc., with reference to the non-conceptual intuition that is the direct realization of reality. Thus, you should not repudiate the *Prajñāpāramitā-sūtra* along with this treatise and its commentary by claiming "this *sūtra* teaches self-emptiness of the relative only but not other-emptiness of the ultimate reality since it has been proved that this *sūtra* does state the categories of the ultimate. To whom are these have these been taught? To bodhisattvas. On which basis have these been taught? And how? There are three different kinds of engagement with the general characteristic of the pure reality of all things being the emptiness of intrinsic reality as taught [in the *sūtra*] of naïve people who do not perceive reality, of noble ones who perceive reality, and of the Tathāgatas who have obtained the ultimate purity in perceiving reality. What are these three? They are erroneous, correct, and absolutely

correct without reification, respectively. In this regard, to be more specific, "erroneous" refers to the reality of the naives on account of being mingled with erroneous notions of permanence, etc., for something that is actually impermanent and so on; having addictive thoughts of attachment, etc., and views which insist upon tolerance and acceptance of what is held by erroneous notions. "Correct" refers to noble ones because they, being opposite to naïve people, have eliminated error to various degrees. And "absolutely correct without reification" refers to perfect Buddhas because they have destroyed addictive obscurations and their instincts, as well as cognitive obscurations.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2. Its Ramifications*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.1. General Prelude*

The other four points taught hereafter should be understood to be the ramifications of the point of engagement: categories different in state but not in terms of nature, establishing the same nature pervading all states, establishing the nature as being unchangeable, and establishing possession of indivisible excellences of liberation at the time of being absolute pure.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2. Expositions of Each Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1. Categories Different in State but Not in Terms of Nature*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.1. Prelude*

In this regard, there is one verse with reference to the point of "states."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.2. Statement*

The reality of being impure, [both] pure and impure, and absolute pure, are respectively called the Element of an ordinary being who has not eliminated the seeds of obscurations the slightest; the Element of the continuum of a the noble bodhisattva who has eliminated the seeds of mental constructions to various degrees but not has completely eliminated obscurations; and the Tathāgata. This is a statement on the categories of reality. Although it is acceptable to establish the reality of being extremely pure as the Tathāgata without contradiction, it is not acceptable to establish the reality of the former two as ordinary beings and bodhisattvas, since it is the heterodox way that posits the ultimate reality as a person. The word "called" indicates that reality of the three kinds of people is the basis of their designations just as none of the collection, continuum, its component, etc., can be accepted as an exemplification of "person," since person is designated as being dependent on the collection and continua of the aggregates. To explain in more detail, as stated in the *Prajñāpāramitāhṛdaya-sūtra* "matter is emptiness; emptiness is matter," when investigating the mode of existence with regard to the nature of matter, we will know there is no intrinsic reality-status of matter even small as an atom; and when investigating under the sway of previous understanding of the basis on which matter is designated, we will know that something void of intrinsically identifiable reality is designated as matter. Likewise, something void of intrinsically identifiable reality is designated as the three kinds of people. The meaning of Buddha-essence will be understood in light of this.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.1. Question*

What is shown by this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.1. The Śāstra*

The Element, reality mingled with defilements, is demonstrated by the designations of three names in accordance with its three sequential states, which are not exemplification of the Element as aforementioned. What is the Element? It is subsumed under the six points of nature, etc., as explained above. The meaning determined by those six is further summarized and is demonstrated by the designations of three names in accordance with three states.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.1. Meaning of the Words*

Any teaching on the immaculate Element, which is the basis of the differentiation of the Element into states by the Lord, [made] in detail in many profound discourses of the Dharma such as non-production, non-cessation, etc., is hitherto subsumed under six points, namely: nature, causes, fruition, actions, possession, and engagement. This Element is also to be known as taught through the teaching of three names in accordance with the three states, respectively. That is to say, (1) it is called the "Element of living being" in the impure state. A general term notwithstanding, this name is for ordinary being alone since it is distinguished by the state when the seeds of defilements have not been eliminated in the slightest; (2) it is called "bodhisattva" in [both] the pure and impure state. A general term notwithstanding, this refers to noble ones as clarified in the *sūtra* as proof. Moreover, it should be known that bodhisattva is the chief type in this

state and noble śrāvakas and pratyekabuddhas are also included because they are not accepted as naïve people - this statement is also true for "categories of engagement;" and (3) it is called "the Tathāgata" in the absolute pure state...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.1.3.2.2.2. Scriptural Reference*

...as Lord states [in the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-sūtra*:]

> Śāriputra, this reality mingled with defilements, which will be designated as the Truth Body if it has been purified, when it is covered with limitless sheaths of addictions, being carried by the current of saṃsāra, namely, staying in the continuum of a ordinary being in saṃsāra by the forces of karma and addictions, and going circle between death and birth in the course of saṃsāra without beginning and end, is called the "Element of living beings."
>
> This same Truth Body, Śāriputra, when it has felt aversion to the sufferings in the current of saṃsāra and become free of attachment to all the objects of desire, venturing forth into the deeds for the sake of enlightenment by means of the ten transcendences after mastery of all of the eighty-four thousand aggregates of Dharma, it is called "bodhisattva." Because it is unacceptable to maintain that the Truth Body circles in saṃsāra; reality, which will be designated as the Truth Body if it has been purified, is called "bodhisattva" when it is qualified by those [corresponding features]. Those features are demonstrated by the deeds of a the noble bodhisattva who has realized the disadvantages of saṃsāra perceiving them as the opposite [to liberation], and who has ventured forth into the deeds by means of the ten transcendences after mastery of all of the eighty-four thousand aggregates of Dharma, which are the antidotes to the eighty-four thousand conducts of a living being.
>
> Furthermore, Śāriputra, when this very Truth Body has been released from all the sheaths of addictions - the elimination of active addictions, having gone beyond all the sufferings - the elimination of fruitional truth of suffering, having freed of all defilements of addictions - the elimination of cognitive obscuration, it has become pure, absolute pure, and supreme pure - the elimination as part of the perfection of self-benefit, ascending to the stage to be looked upon by all living beings - the perfection of other-benefit, has obtained the power of person which is unexcelled in all knowable objects, and has obtained unimpeded and unconstructive power of controlling all things - the twofold realization of reality and the multiplicity of things, for this reason, then it is called "the Tathāgata, Arhat, Perfect Buddha."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2. Establishing the Same Nature Pervading All States*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.1. Prelude*

There is one verse with reference to the point of the "all-pervadingness" of the Element of the Tathāgata in these three states. The distinction [of the Element] can be made merely on the basis of the states since emptiness of intrinsic identifiability is all-pervading in three states. If the distinction were made in terms of nature, it would contradict this fact that [emptiness of intrinsic identifiability] is undifferentiated and is all-pervading in three states.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.2. Statement*

Just as space is naturally pervading all places which are free of tangible objects, without thinking that "I shall pervade all empty vessels," so the nature of the mind, the immaculate element[839] which is empty of intrinsic identifiability, should be known likewise as all-pervasive in all things. The term "immaculate element" does not exclusively mean that the nature of the mind is free of coincidental defilements. Instead, it means that the nature of the mind is not penetrated by defilements. Uncompounded space is the mere exclusion of tangible objects and would not arise as a positive, independent entity. Although it pervades all different vessels, it would not arise in different forms with regard to the nature but different names posited on vessels that hold space. That pure nature [of the mind] is the mere exclusion of intrinsic identifiability. Although it is all-pervading in all things, it likewise would not arise as different forms in terms of nature. Thus, one nature is all-pervading in the states and its distinctions are made merely by the states.

---

[839] *dri ma med pa' dbyings.*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3. Detailed Exposition*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.1. Question*

What is shown by this verse?

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2. Answer*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.1. The Śāstra*

The general characteristic of that Element, reality, pervades the people who have all sorts of faults, the people who have excellences of the elimination of the seeds to various degrees, and the people who have the ultimate excellences, as space is all-pervading in the vessels of clay, copper, and gold, which are the inferior, medium and supreme aspects of forms respectively.

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2. The* Commentary

###### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.1. Meaning of the Words*

The nature of the mind of an ordinary being, a noble one, and a perfect buddha, being free of the constructive thought, is the general characteristic [of the Element]. Therefore, it is all-pervading, all-engaging, equal, of no difference in these three states of having faults, excellences and the ultimate pure excellences, just as space pervades all the vessels of clay, copper and gold. This is easy to understand.

###### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.2.3.2.2.2. Scriptural Reference*

For this reason, the Buddha states [in the *Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-sūtra,*] immediately after the teaching:

> Therefore, Śāriputra, the Element of living beings and the Truth Body are not different from each other. The Element of living beings, reality mingled with defilements, is nothing but the Truth Body when it has been purified from all defilements, and the Truth Body is nothing but the Element of living beings when emptiness of intrinsic identifiability is mingled with defilements. These two do not arise by meaning as dual forms in terms of nature but merely by different letters.

It would contradict reasoning if we maintained that the Element of living beings is a synonym of the Truth Body. Although the path in space flown by a crow would not appear different from the one flown by a vulture, and space would not appear as different forms in different vessels, there is a distinction between in mere expressions. Aside from the mere fact that emptiness of intrinsic identifiability is called the "Element of living beings" when mingled with defilements and is called the "Truth Body" when free of them, it would not arise as different forms in terms of nature. This is the meaning of the *sūtra.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3. Establishing the Nature Being Unchangeable*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.1. Prelude*

The Element of the Tathāgata, being all-pervading in these three states, is, moreover, unchangeable either by addictions or through purification. There are fourteen verses with reference to this subject. These fourteen verses are root-like, consisting of twelve verses

which demonstrate the unchangeability in the impure state, one verse the unchangeability in both the impure and pure state, and one verse the unchangeability in the absolute pure state. [If verses of explanation are included,] there would be thirty-five verses in total: one verse of summary, twelve root-like verses with reference to the first state, one root-like verse and twelve verses of explanation with reference to the second state, one root-like verse and six verses of explanation with reference to the third state.[840]

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2. Exposition of Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 1.General Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 1.1. The Śāstra*

The summarized meaning of these verses is to be known by the following verse:

> The mind's emptiness of intrinsic identifiability is the unchanging noumenon, the same reality, which is the mere exclusion of intrinsic identifiability, in the absolute pure state after as it was before in the state of an ordinary being as well as in the state of a noble śrāvaka, a noble pratyekabuddha or a the noble bodhisattva.

*Rejection:* "The same reality after as it was before" cannot be established since the former two states are of defilements and the last state is free of defilements and is possessed of excellences.

*Reply:* There is no fault. Though possessing coincidental faults, the mind can be possibly separated from those faults. That can be established because it is possible for all

[840] There are actually only four verses of explanation with reference to the last state. So there are thirty-three verses in total about the point of unchangeability.

excellences of the Buddha to be produced and the mind naturally has the object which produces excellences. The mere exclusion of intrinsic identifiability cannot be changed into something else by the faults as well as by the excellences. All kinds of water become one taste, so do all things in the essence of emptiness of intrinsic identifiability. The ultimate reality cannot be changed into something else except being the mere exclusion of intrinsic identifiability and would not arise as different forms when it is perceived by any noble one's concentration. Thus, it is call "unchangeable." To accept that [reality] is a positive, independent, permanent entity, it should be understood as a non-Buddhist viewpoint.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 1.2. Explanations of Each Point*

In the impure state as well as in the [both] pure and impure state, which are shown by the [following] twelve verses and by the [next] one verse respectively, [the Element of the Tathāgata] is possessed of coincidental [faults] of fundamental and subsequent addictions. [On the other hand], it is endowed by nature with the qualities of the Buddha in the perfectly pure state, which are indivisible, inseparable [from the Truth Body], inconceivable and far greater in number than the sands of Gaṅgā as demonstrated by the fourteenth verse. Therefore, it is demonstrated that the Element of the Tathāgata is eternally unchangeable like space throughout different times.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2. Explanation of Each State*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1. Unchangeability in the Impure State*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.1. Question*

What are the twelve verses with reference to the unchangeable characteristic in the impure state?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1. [The Element of the Tathāgata] Is Unchanged by Karma and Addictions Which Cause the Aggregate, etc. to Arise*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.1. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.1.1. Being Unaffected by Defiled Things*

Space is all-pervading in world environments, and because of being subtle in the sense that it is uncompounded; it is the mere exclusion of resistant tangible objects and is not the direct apprehension objects of sense-faculties. The Element is completely unaffected by the faults of world environment such as dust, etc., so the naturally pure Element, the uncontaminated abode, which universally exists in all living beings, is completely unaffected or unchanged by karma and addictions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.1.2. Being Unaffected by Their Arising and Disintegrating*

Just as all world environments such as air-*maṇḍala*, etc., arise and disintegrate because of the fire at the end of world, etc., and on the basis of space; so in the uncompounded naturally pure Element, all the sense-faculties arise and disintegrate, but the Element itself cannot be changed by those things that arise and disintegrate.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.2. Detailed Explanations*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.2.1. Being Unaffected by Things Disintegrating*

Just as space has never before been burnt by fires, so this reality mingled with defilements is not burnt by the fires of death, sickness, and aging, and cannot be destroyed. The plural "fires" refers to three kinds of fire [occurring at the end of world]. Since it is relatively simple in content, being unaffected by things disintegrating is explicated first.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.2.2. Being Unaffected by Things Arising*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.2.2.1. Similes and Imports*

Earth-*maṇḍala* is sustained by water-*maṇḍala,* water by air, and air by space; uncompounded space is, however, known to be neither sustained by air, water nor earth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.2.2.2. Imports*

Similar to this simile, the aggregates, elements, and media of sense-faculties such as eyes, etc., which are included in retribution are based upon their own causes, including karma and addictions, such as attachment, etc. Karma and addictions are always based upon irrational thought, the truth-habits regarding persons and things. This irrational thought is based upon purity, its own objective condition, of the mind, yet the mind's nature, the ultimate reality, is not based upon any of the things including karma and addictions in terms of its ultimate objective condition.

When investigating whether or not karma and addictions, etc., are established by intrinsic reality, only the emptiness of intrinsic reality will be realized since these things are not established by intrinsic reality even small as an atom. When investigating how this objective condition of being empty of intrinsic identity exists, it is known as nothing other than the emptiness of intrinsic reality. That is what is meant by the statement "being unchanged by karma and addictions, etc." Therefore this statement means that the emptiness of intrinsic reality cannot be changed even in the impure state into something else by karma and addictions, etc., and does not mean that it cannot become free of defilements caused by antidotes. These [statements] have an emphasis on the naturally pure ultimate reality that is emptiness of intrinsic reality, emptiness of intrinsic identity or emptiness by truth-status of the mind, and implicitly establishes that the defilements are coincidental, whereas the nine similes explicitly taught in the *Tathāgatagarbha-sūtra* explain with an emphasis on the coincidental-ness of the defilements, and implicitly establishes that the mind is empty by truth, free of reification, as well shall see later.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.2.2.3. Connections between Each Simile and Import*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.1. The Main Meaning*

The aggregates, elements, and sense-faculties, which are included in retribution, should be known as being akin to the earth-*maṇḍala* since these are the results of karma and addictions and serve as the basis for future retribution just as earth serves as the support of four continents, the *Meru*, etc,. The karma and addictions of living beings are to be known as akin to water which is the support of earth and is based upon unstable air

since these serve as the basis for the contaminated aggregates and are based upon irrational thought. The irrational thought by which nothing is established as conceived is known as having resemblance to air which is the support of water and is based upon space; being of no basis conforming to habit-pattern of irrational thought and of no abiding in irrational thought, etc., the nature of the mind, the ultimate reality, is like space.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2. Specific Explanation of Analogies between Similes and Imports*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2.1. Distinctive Feature of Irrational Thought*

Irrational thought abides within the nature of the mind, which is void of truth and is free of reifications. Through irrational thought, karma and addictions are produced. The former part [of this verse] demonstrates that irrational thought abides within emptiness of true existence and the latter part demonstrates that it is the support of karma and addictions. [Taken together,] this verse establishes that karma and addictions are baseless and rootless.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2.2. Distinctive Feature of Karma and Addictions*

From water-*maṇḍala* of karma and addictions which are respectively the substantial causes and co-operative conditions, the aggregates, elements, and sense-faculties of retribution occur, arising and disintegrating by the forces of karma and addictions just like water- *maṇḍala* arises and subsides.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2.3. Distinctive Feature of Their Basis*

The nature of the mind, the ultimate reality, is like the space-element free of arising and disintegrating: it has neither substantial causes nor co-operative conditions, nor these causes and conditions in collection, nor arising, abiding by the force of causes or destruction at the end. This treatise does not explain in detail but briefly demonstrates in summary that [the Element of the Tathāgata] would not be changed by addictive things into something else with the intention that it would be enough for apprehension by doing so and if people understand that [the nature of the mind] cannot be changed by arising and destruction into something else they will easily understand that it also cannot be changed by karma and addictions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3. Précis*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.1. Being Unchangeable by Karma and Addictions*

The nature of the mind, the ultimate reality, is luminous and unchanging like space, which does not change into something else by diverse vessels. The nature of mind has never become addicted by attachment and so on, the coincidental defilements which arise from irrational thought, the truth-habit.

If you claim that the mind would not be changed by addictions because it is void of intrinsic reality, this is an argument that does not differentiate between categorical

differential[841] and ground differential.[842] Addictions do not abide differently from the mind in terms of sharing the same object with it. Although the nature of the mind is to apprehend an object and reality is the ultimate of an object, the mind contaminated by obscuring addictions cannot perceive it. However, addictions cannot always cause contamination since they are incapable of staying as the concomitant of the wisdom that realizes emptiness and are incapable of perceiving reality in the slightest. If you then claim that reality would also not be obscured by addictions, [you should know that] addictions cause obstacles for the mind of one's own continuum, [for the mind's ability] to perceive and realize its own continuum's reality; hence, [reality] is mingled with defilements. Although [defilements] also obscure the perception of reality of a buddha's continuum, which has the same characteristic as reality of ours, a buddha's reality does not become mingled with defilements, for obscuring addictions do not belong to a buddha's continuum as well as for reality to be obscured abides within our own continua. Suppose there is a person with bad vision who cannot perceive a thing far away, this problem exclusively belongs to this person but not to that thing. Otherwise, a person who has clear vision in front of a thing would also not perceive it. In light of this, we should understand as well the meaning of the *Abhisamayālaṃkāra,* starting with "pure fruition including matter, etc."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2. Being Unchangeable by Arising and Disintegration*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2.1. Prelude*

---

[841] *rang ldog.*
[842] *gzhi ldog.*

How is this Buddha-essence in the impure state unchangeable in its nature, [and how is it] demonstrated by this simile of space, which is unaffected by the producing and destroying forces for world environments?

Although the nature of reality will not change because of being permanent and uncompounded, the mode of unchangeability should be known here, as explained above, for the purpose of educating those people who wish to eliminate addictions and to perceive the meaning of the ultimate reality on all things' ultimate objective condition which does not go beyond [the meaning of] the emptiness of intrinsic reality, and cannot be changed by anyone into something else. Although liberation nirvāṇa is also permanent, we do not have to resort to heterodox traditions that accept [liberation] as a positive, independent, permanent entity without understanding the arrangement of the "permanence" as known to the Buddhist scholars.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.1.3.2.2. The Śāstra*

This reality mingled with defilements cannot be produced by karma and addictions which are akin to the collection of water-*maṇḍala,* etc., for it is unaffected by things which are produced. Even the fierce fires of death, sickness and aging which cause severe sufferings cannot consume it, for it is unaffected by things which disintegrate. The former part and the latter part of this verse demonstrate that [reality] is free of arising and disintegration, respectively.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.1. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.1.1. Being Unaffected by Arising*

The arising of the retribution that consists of aggregates, elements, and sense-faculties is based upon the water of karma and addictions, which is, in turn, produced by the wind- *maṇḍala* of irrational thought. This evolution, however, does not cause arising and formation of nature of the mind which is akin to space.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.1.2. Being Unaffected by Disintegration*

In the same way, the group of fires which are death, sickness, and aging, arises and causes the destruction of the retribution that consists of the aggregates, elements, and sense-faculties. [This] is produced by air-like irrational thought and water-like karma and addictions. It should be known, however, that even by these arising fires of death, etc., this nature of the mind cannot be destroyed.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.1.3. Conclusion*

Thus, in the impure state, though all the defilements of karma, addictions, and birth arise and disintegrate like world environments, the uncompounded Buddha-essence is, like space, of no arising and cessation. Therefore, it is demonstrated as an absolutely unchangeable noumenon.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2. Scriptural Reference*

And this space simile which refers to the means of [actualizing] the distinguished Dharma of luminosity with regard to the natural purity is to be understood in detail

according to the *Gaganagajāñbodhisattvaparipṛcchā-sūtra.* Here, "Dharma" refers to the natural purity and "means" refers to actualizing techniques.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.1. Being Unaffected by Addictive Things*

Great seer,[843] addictions are the dark, since it obscures the perception of reality; Purity is the luminosity since the perception of reality illuminates all things. Addictions are weak because they are not sustainable when antidotes are present; transcendental analysis is powerful. Addictions are coincidental; natural purity is the root of all things. Addictions are of the imagination for there is nowhere for them to adhere; nature is free of imagination for it is the own objective condition of all things.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.2. Being Unaffected by Arising and Destruction*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.2.1. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.2.1.1. Similes*

Great seer, this great earth is supported by water. Water is supported by air, and air is supported by space. But space, in turn, is not supported by anything. Thus, among these four elements, space is more powerful than any of the other three elements of earth, water and air. It is also firm and immovable. It has no decrease and no increase. It is not produced and does not cease. It is supported by its own essence. [On the contrary], other three elements are possessed of arising and disintegration, being unstable. These are perceived as changeable, but space is not in the slightest.

---

[843] A title of the Buddha addressed by his disciples. According to another version, it is replaced with "friends" addressed by the Buddha.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.2.1.2. Imports*

Likewise, the aggregates, elements, and sense-faculties have their support in karma and addiction. Karma and addiction have their support in irrational thought and the latter, in turn, have its support in the natural purity. Therefore, it is said: the mind is naturally luminous, but it is defiled by coincidental addictions. In this regard, all these things of irrational thought, karma, addiction, aggregates, elements, and sense-faculties are produced by the conglomeration of causes and conditions. When these causes and conditions are separate, they will cease. [On the contrary], the nature of the mind has no cause and no condition. Consequently, it has no conglomeration of causes and conditions or no conglomeration by nature. It is thus not produced and does not cease.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.2.1.3. The conjunction between Similes and Imports*

In this regard, nature is akin to space, irrational thought to air, karma and addiction to water, and the aggregates, elements, and sense-faculties to earth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.2.2.2. Conclusion*

Therefore, it is said that all things are completely devoid of any root of intrinsic reality-status. They have an essence-free root; there is not the slightest essence which is sustained when under investigation by reason which analyzes the ultimate. They have a root of non-abiding by intrinsic reality when they still exist. They have a root of purity of intrinsic reality in either past, present or future. And for this reason they have a root which is free of the root of intrinsic reality-status. The first statement indicates that [all things] do not have a root which is established in ultimate terms, and the last four indicate that they have roots in superficial terms.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.1.2.3. Review*

The nature of the mind in the impure state has been explained as analogous to space on account of its unchangeable characteristic; irrational thought, karma and addictions as

analogous to air and water respectively, on account of their characteristic of cause; and the aggregates, elements, and sense-faculties which are produced from the former two as analogous to earth element on account of their characteristic of the retribution of karma.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.2. Being Unchanged by Aging, etc., Akin to Fires and So on Which Cause the Aggregates, etc., to Disintegrate*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.2.1. Prelude*

The fires of death, sickness and aging which cause the disintegration of the retribution of karma has not yet been explained as being analogous to the fire element on account of their characteristic of headaches for living beings who stay in saṃsāra. So I shall explain.

It will be also acceptable if the former statements starting with "the nature of the mind in the impure state..." is included in the prelude here in order to remind us what have been already explained.

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.2.2. The Śāstra*

Three fires of death, of sickness, and aging are to be known respectively as being analogous to the fire at the end of the world by which all world environments are incinerated: to the fire of hell by which the bodies in the hells are incinerated, and to the ordinary fire by which firewood is incinerated. These three fires [of death and so on] destroy the body forever, health, and youth, respectively.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.2.3. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.2.3.1. The Reasons Why Aging, etc., are Analogous to Three Similes of Fires*

Death, sickness, and aging analogous to the fires and should be known for three reasons, respectively. [They are namely]: (1) because [death] permanently causes the six sense-faculties to be not possessed by a person; (2) [sickness] causes various kinds of sufferings to be experienced; and (3) [aging] causes the compounded retribution of karma and addictions to develop. Even by these fires, the Element of the Tathāgata in the impure state cannot be changed at all. These statements should be known as the demonstration of the techniques for cultivating the will to liberation by contemplating the faults of saṃsāra and feeling it repulsive.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.1.2.2.3.2. Scriptural Reference*

With reference to this point, it is stated in the *Śrīmālā-sūtra:*

> Lord, this so-called "death" and this so-called "birth" are merely worldly relative terms. Lord, this so-called "death" causes the continua of sense-faculties which are produced by karma and addictions to cease, and this so-called "birth" causes other sense-faculties of the same type to be obtained. Lord, Buddha-essence, the ultimate reality, however, is never born, never ages, never dies, and never born [again]. Why? Because, Lord, Buddha-essence is beyond the sphere characterized as compounded, being eternal, firm, peaceful, and everlasting, as explicated above.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2. Unchangeability in Pure and Impure State*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.1. Prelude*

Now there comes one verse with respect to unchangeability in the [both] pure and impure state. The "pure and impure state" does not mean that a demarcation between pure

and impure can be clearly drawn. Rather, it demonstrates that the pure and impure aspects of the state of the noble bodhisattvas are decided with respect to different points of view. Their state is pure for [the noble bodhisattvas] are free of birth, etc., by the force of karma and addiction and is impure for their manifestations of birth, etc., by the force of compassion, or in terms of the extinction of birth under the influence of karma and addiction, it is pure when compared with naïve people and it is impure when compared with the Buddha.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.2. Brief Statement*

Free of birth, death, sickness, and aging under the influence of karma and addiction, the intelligent noble bodhisattvas have directly realized the nature of the Element as it is and this realization has a distinction of extensive deeds. Through this cause of the direct realization of nature of the Element, and by cultivating compassion for beings, though separated from the poverty of birth, and so on, under the influence of karma and addiction, the intelligent ones take birth in saṃsāra. Alternatively, they are free of birth in saṃsāra under the influence of karma and addiction, through the cause of perceiving other being's suffering of birth; the intelligent ones depend on birth in saṃsāra owing to their compassion. Thus, the first three lines [of this verse] show the distinction of [this state being] pure and the last line shows the distinction of being impure.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.1. Question*

What is shown by this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1. The Unchangeability in the Pure and Impure State Explained with Respect to the Distinction of Birth*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.1. The Distinction of Being Pure*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.1.1. The Śāstra*

The noble bodhisattvas have completely eliminated by the very root, the suffering of death, sickness, and aging under the influence of karma and addictions. The suffering of saṃsāra does not apply to them because their birth is not under the influence of karma and addictions. While having realized the meaning of emptiness, the noble śrāvakas of the Hīnayāna still take rebirth under the influence of karma and addictions owing to lack of the influence distinguished by liberative techniques. But it does not hold true for the noble bodhisattvas.

*Rejection:* The explanation above that [the noble bodhisattvas] take rebirth in saṃsāra of their own volition contradicts the explanation as found in the *Commentary on the Abhisamayālaṃkāra* stating that "they are eliminating the instinct for misknowledge and [wrong] views but not the defilement of desire[844] and defilement of existence[845] for they still take rebirth of their own volition."[846] The *Commentary* makes it clear that the defilements of desire and existence are the causes of their taking rebirth [in saṃsāra].

*Answer:* The connotation of this *Commentary* is as follows: There is absolutely no need for addictive misknowledge and the futile views, extreme views, etc., [no need] for

[844] *'dod pa' zag pa.*
[845] *srid pa' zag pa.*
[846] Source unidentified.

involvement with the accomplishment of self-aims and other-aims. So these should be specifically eliminated by [the noble] bodhisattvas. The defilements of desire and existence are not necessarily the causes for them to take rebirth because the noble bodhisattvas are born by the force of compassion and prayer and, when dying, they do not crave the contaminated aggregates owing to the fear of losing "I." Born as a cakravartin, etc., by the force of compassion and prayer, when begetting a royal child, they have the active defilement of desire. Born in the form-world and so on, by the force of prayer, they have the active defilement of existence. However, the defilements [in these cases] are harmless just as the effect of poison is lessened by special mantra and medicine. [Moreover,] addiction is defined as something that causes the mental continuum to be agitated. Absolute peace of the mental continuum is declared as nirvāṇa. Agitation, being the opposite of nirvāṇa, is the truth of suffering and addiction is its cause. Nevertheless, the addiction which exists in the mental continua of the noble bodhisattvas is a [mere] verbal expression, not fitting the definition of addiction.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.1.2. The* Commentary

In the impure state, as explained above, the substantial cause of the fires of death, sickness and aging is the fuel-like birth included in [the link of] name-matter, bridging the gap between lives based upon the irrational thought, which is the adherence to truth, karma and addictions, such as attachment, etc. The commentary then demonstrates that [for bodhisattvas] there is no death, and so forth, because there are no causes for these things. In the [both] pure and impure state, however, for bodhisattvas who have obtained the mind-made body, there are no fruitional three fires of suffering that we know of

because there is no appearance of birth whatsoever. [This] bridges the gap between lives based upon karma and addictions, owing to the direct realization of emptiness distinguished by extensive liberative techniques.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2. The Nature of Impurities [and] the Distinction of Cause of Connecting Purity with Impurities*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.1. The Śāstra*

Because of directly perceiving immaculate reality distinguished by extensive liberative techniques, they have passed beyond birth, and so on, based upon karma and the addictions. Still, the compassionate-natured ones display birth, death, aging, and sickness by [the force of] prayer. The former part of this verse demonstrates the cause of connecting purity with impurities. The latter part demonstrates the nature of impurities.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2. Explanation*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.1. Brief Statement*

Indeed, because of their all-engagement in three worlds by the force of compassion and prayer through the virtuous root, bodhisattvas properly engage with the three worlds out of compassion on the basis of their power of controlling the birth by their will. They make the appearance of birth, of aging, of sickness, and of death. These statements demonstrate the nature of impurity. The commentary then demonstrates the cause of connecting [purity] with these impurities as follows: But there are, in reality, no such things [such as] birth, etc., by the force of karma and addictions among them. Because, of

course, they have correctly perceived that the Element, included in [the category of] the ultimate reality, has no birth and no arising, as it is.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1. The Way of Taking Rebirth by the Force of Compassion and Prayer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.1. Identifying the Causes for Taking Rebirth in Saṃsāra*

And this state of bodhisattvas should be understood in detail according to the [*Sāgaramatiparipṛcchā-*] *sūtra* as follows:

> Which are the addictions associated with the virtuous roots that serve as the cause of saṃsāra for those [bodhisattvas]? They are namely: Non-satisfaction in searching for the store of merits, taking rebirth in order to complete the store; taking rebirth in worldly existence out of their own volition for the purpose of taking other beings under their care; earnest wish to meet with the buddhas in other [forms of] body motivated by faith in them; unweariness towards the perfect development of living beings, taking disciples under their care; making efforts for the thoroughly apprehension of the Holy Dharma of the buddhas; making efforts to fulfill all kinds of need of living beings; non-separation from passionate thought for Dharma, aspiring for the deeds and the basis of deeds, the spirit of enlightenment; non-abandonment of thorough engagement with transcendences motivated by that thought. Sāgaramati, these are addictions associated with the virtuous roots by which bodhisattvas join themselves [to saṃsāra] but they are never affected by the fault of addictions . . .

Most of these are the causes for taking rebirth [of these bodhisattvas].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2. Refuting Virtuous Roots Being Addictions as Defined*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.1. The Reason for Designating Virtuous Roots as Addictions*

> [Then, Sāgaramati asked:] Why then, Lord, are the virtuous roots called addictions? [The Lord answered:] Sāgaramati, it is in the sense that bodhisattvas join themselves to the three worlds by these addictions in such nature; for the three worlds are originated from addictions.

Just as the addictions cause the naives to join themselves to the three worlds, the virtuous roots cause the noble bodhisattvas to take rebirth in three worlds. Thus, the virtuous roots are designated as "addictions" inasmuch as their similar function.

Someone quotes the *Sāgaramatiparipṛcchā-sūtra* and equates [the "addictions"] with the addictions that are not to be eliminated by the wisdom of path[847] as identified in the *Abhisamayālaṃkāra* when demonstrating the nature of the wisdom of path. This is incorrect. The virtuous roots associated with compassion and prayer as demonstrated in the *Abhisamayālaṃkāra* are explicated from the viewpoint of liberative techniques as part of the wisdom of path because here it has nothing to do with the question of whether these are to be eliminated by the wisdom of path or not. The *Abhisamayālaṃkāra*, at this point, demonstrates [that the wisdom of path of] bodhisattvas transcends in terms of their entities, [the wisdom of] śrāvakas which takes addictions as the chief [obscuration] to be eliminated.

---

[847] *lam shes*.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.2. Refuting Those [Virtuous Roots] Being Addictions as Defined*

In this regard, bodhisattvas join themselves to the three worlds out of their own volition by their art of liberative techniques and the cultivation of the power of virtuous roots. Therefore, these are called "the addictions associated with virtuous roots." [These are called so] inasmuch as these cause bodhisattvas to join themselves to the three worlds, but not because of [actual] addictions on the mind.

[The noble bodhisattvas] have mastery over taking bodies in accordance with their wishes instead of taking rebirth by the force of addictions against their wishes. Thus, how can the addictions be the causes of taking rebirth for them?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3. The Necessity of Displaying Birth, etc., in Three Worlds*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.1.Simile*

Sāgaramati, suppose there were an only son of some merchant or householder. Suppose he were beloved, handsome, cherished, and attractive. Suppose this boy, being a child, would fall into a filthy pit while playing. The mother and relatives of this boy would see him fall into the filthy pit. Upon seeing this they would cry, distressed and would scream. They could not, however, take the boy out by entering into the pit. Then the boy's father would come to that place, and would see his only son fallen in the filthy pit. Upon seeing this and complying with the fervent wish to pull out his only son, he would jump into the filthy pit in a hurry without any feeling of disgust, and would take out his only son.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.1.2.3.2. Import*

Sāgaramati, this analogy is made in order to understand a special meaning. What meaning is suggested by this analogy? Sāgaramati, "filthy pit" is a synonym of three worlds. "Only son" is a synonym of living beings for bodhisattvas have a notion of the only son towards all living beings. "Mother and relatives" is a synonym of those people who belong to the Śrāvakayāna and the Pratyekabuddha-yāna since they, having seen living beings fallen into saṃsāra, are distressed and cry out, but have no ability to rescue them. "Great merchant or householder" is a synonym of bodhisattvas who are pure, undefiled, of undefiled mind, have directly realized attained the uncompounded Dharma, but still take rebirths in three worlds out of their own violation for the sake of living being's development.

Although noble śrāvakas and pratyekabuddhas frequently have great compassion towards all beings in saṃsāra, thinking "may all beings be free of sufferings," just as a compassionate mother, having seen her only son fallen into a filthy pit, would do, they would not actually take responsibilities by thinking "I shall make this happen." Therefore, they are inferior to Mahāyāna [bodhisattvas]. In order to demonstrate that great compassion is distinguished in terms of its function of realizing living being's aims, the *sūtra* states as follows:

Sāgaramati, such is the great compassion of bodhisattvas that, being thoroughly free from all rebirths by the force of karma and addictions, they still take rebirths in worldly existence. Embraced by the art of liberative techniques and wisdom, they are never harmed by defilements; and, in order to liberate living beings from all the bondage of addictions, they teach the Dharma.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.1.2. Summarized Meaning of the Scripture*

By this scriptural passage, [both] the pure and impure state is demonstrated in a sense that powerful bodhisattvas engage with rebirths out of their own violation for the sake of others, by the powers of their virtuous roots and compassion, but, at the same time, they are not defiled owing to the powers of their art of liberative techniques and wisdom.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2. Detailed Exposition of the Reason of Not Taking Rebirth by the Force of Karma and Addictions*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.1. Prelude*

In this regard, when bodhisattvas have obtained the direct correct perception of this naturally pure Element of the Tathāgata as of non-production and non-origination, then they automatically become such bodhisattvas who do not take rebirth by the force of karma and addictions. This point should be understood in detail according to the *sūtra* as follows:

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1. Quoting Scripture*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.1. The Way of Perceiving the Actuality*

> Sāgaramati, perceive that things are of no real essence of intrinsic identifiability - the objective selflessness - and there is no creator of retribution

which has intrinsic identifiability, no owner, no living being, no life, no person, and no self - the subjective selflessness. Indeed, these things are established according to [the bodhisattva's] wish for they, having directly realized selflessness, have power to transform objects. Thus, do not think or imagine!

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.2. The Cause of Taking Rebirth While Perceiving the Actuality*

Sāgaramati, bodhisattvas who believe this unchangeable noumenon (*dharma*) never cultivate the feeling of resistance towards any thing. They will be possessed of the pure intuitive perception that there is nothing which causes benefit or harm. Thus, they know correctly the noumenon of things and thus they will never cast off the armor of great compassion.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3. Proof*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.1. Simile*

Sāgaramati, suppose there were an invaluable *vaidūrya* stone, well purified, well cleaned and stainless. Suppose it would be left in mud and would remain there for a thousand years. Then, this stone would be taken out from mud and would be cleaned by wash and purification. As cleaned well, however, it would never abandon its nature of jewel, pure and stainless.

Purification and cleansing, etc., have been explicated as above [in the section of the *Dhāranirāja-sūtra*].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2. Import*

In the same way, Sāgaramati, bodhisattvas know the minds of living beings as naturally luminous. But they also perceive that the same mind is defiled by the coincidental addictions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3. Summarized Meanings of Purity and Impurity*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.1. Summarized Meaning of Purity*

Then the bodhisattva think as follows: These addictions would never penetrate into the naturally luminous mind of living beings. Being incidental, these addictions are the production of incorrect imaginations. We can teach these living beings the Dharma in order to heal their addictions. Thus, they never have their minds discouraged. Instead, they cultivate the spirit of engaging with living beings many times. Again, they think as follows: These addictions have no power and strength. These are powerless, weak, and have no real support at all. These addictions are [produced] by incorrect imaginations. We will never feel angry with addictions if we investigate them with correct and rational mentation. We shall never connect ourselves with addictions so we shall investigate them in detail. We would do better not to connect with addictions. It is not good to connect with addictions. If we connected ourselves with addictions, how could I teach the Dharma to living beings who are bound by the bondages of addictions in order to eliminate these bondages of addictions? In any case, we shall never connect ourselves with addictions, and then we shall teach the Dharma to living beings in order to eliminate their bondages of addictions.

[This passage demonstrates the bodhisattva's] distinguished wisdom that discerns addictions. Having realized that the minds of living beings are naturally luminous and addictions are coincidental, bodhisattvas commit themselves to destroying living being's addictions and endeavor to act, based upon this commitment. They have also realized that if they themselves were under the control of addictions, they would be unable to perfect the welfare of living beings. And they teach the Dharma to living beings in order to eliminate their addictions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3.2. Summarized Meaning of Impurity*

On the other hand, we shall connect ourselves with those addictions associated with virtuous roots which cause saṃsāra to be connected, in order to develop living beings.

The causes of creating the mind-made bodies are the ground of instinct for misknowledge and uncontaminated karma, as explicated above. Although those bodies are created out of compassion and prayer in the same manner, the bodies discussed here are the ones that can be directly perceived by validating cognition of other naïve people such as the body of a cakravartin, the body of a śakra, etc.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2. Exposition of the Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2.1. Actual Exposition*

Here, the expression "saṃsāra" is accepted as the threefold mind-made body which is the reflection of the three worlds within the uncontaminated element. It is saṃsāra because it is compounded by uncontaminated virtuous roots. At the same time, it is nirvāṇa because it is uncompounded by contaminated karma and addictions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.2. Scriptural Reference*

With regard to this point, the *sūtra* states:

> Therefore, Lord, there is saṃsāra, compounded as well as uncompounded. There is nirvāṇa, compounded as well as uncompounded.

Nirvāṇa means "transcending the sorrow of addictions." Thus, [those bodhisattvas] transmigrate in saṃsāra by the force of the class of cognitive obscurations. The meaning of the scripture is given as follows: Being possessed with all-engagements of subtle reification of the sign[848] arisen from the mind that is a mixture of compounded and uncompounded, this state is called the "[both] pure and impure state."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.3. Exposition of Knowledge of the Termination of Defilement in Particular*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.3.1. General Statement*

---

848 *mtshan ma.*

This state is chiefly established for the Confronting[849] Stage of the bodhisattva because, [in this stage], bodhisattvas, proceeding to the attainment of knowledge of the termination of defilement,[850] directly knowing the elimination of addictions, through their meditations of transcendence of unobstructed wisdom and great compassion, still do not actualize that attainment in order to protect all living beings. That is to say, although bodhisattvas have attained the termination of defilements by the power of wisdom, they do not actualize that attainment, due to [their] great compassion. [This thought,] not actualizing that attainment, is not posited as the chief attainment [for the noble bodhisattvas] until they have obtained the Sixth Stage, despite the fact that they have obtained the liberation from saṃsāra by the force of karma and addictions through wisdom since the First Stage. This indicates that the perfection of the wisdom transcendence depends upon the perfection of the meditation transcendence in the Fifth Stage. The meaning of the sameness between saṃsāra and nirvāṇa is directly realized by the power of the wisdom transcendence in the Sixth Stage; however, it is not actualized by the power of compassion. This thought [of not actualizing] is [posited as] the chief attainment of the Sixth Stage.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.1.2.2.2.2.2.3.2. Scriptural Reference*

With reference to this knowledge of the termination of defilement, there is a simile of a man [who has just arrived in a city] in the [*Ratnacūḍā-*] *sūtra.*

Suppose there were a huge city millions *yojana* away and difficult to reach, full of dangers, and no food on the way. However, all kinds of suffering would cease to exist as

---

[849] *Abhimukhī, mngon par gyur pa.*
[850] *āsravakṣayajñāna, zag pa zad pa'i mngon par shes pa.*

soon as one had arrived there. Having heard of the qualities of this city, a man who had an attractive, beautiful, charming son ignored all difficulties with strength and endeavor and traveled long distance to the city. While one foot stepped on the doorstep and the other remained outside the door, he remembered called his son and thought, "Ah! I shall see the city in the future, after my son is brought here." Therefore, he did not enter, but returned home to bring his son back to the city.[851]

Thus, worthy son, bodhisattvas cause the five superknowledges to be cultivated through the transcendental practices of meditation and wisdom on the basis of great effort, great exertion and high resolve. Having the mind purified by concentration and the superknowledges, they confront with termination of defilement. Having the mind purified by intuition of the termination of defilement through the cultivation of the spirit of great compassion in order to protect all living beings, again, they confront the termination of defilement when they have produced unobstructed wisdom in the Sixth Stage. Thus, bodhisattvas who are in the "confronting" stage of the bodhisattva obtain the power to actualize the termination of defilements, so their state is explained as "pure."

The "termination of defilement" refers to the attainment of the cessation equipoise[852] by which an adept is able to remain in direct equipoise of the actuality, the limit of reality, as long as he wishes. For a person who is definitely [endowed with] the spiritual genetic potential of Mahāyāna, he will not obtain the cessation equipoise until the Sixth Stage, in which the transcendences of meditation and wisdom have been perfected. In its aftermath [meditation], while the truth-habit occasionally manifests, but not much, most appearances of knowable things in their multiplicity arise as the reflected images in the

---

[851] This passage seems to be a paraphrase of the *Ratnacūḍā-sūtra* made by rGyal-tshab.
[852] *'gog pa' snyoms 'cug.*

mirror. All appearances of knowable things in their multiplicity invariably arise as the reflected images in the mirror since the attainment of the practice of sameness between saṃsāra and nirvāṇa in the Eighth Stage, unlike in the slightest our [novice's] situation in which the perception of truth appearance arises together with the [conviction] of emptiness of true existence.

The meaning of this *sūtra* is explicated as follows: bodhisattvas at the Sixth Stage having such a nature wish to protect living beings who go astray and remain in saṃsāra by the force of two kinds of self-habit. With their great compassion, bodhisattvas proclaim: "I shall lead the others to this correct realization." While familiarizing themselves with the techniques for the bliss of peace after the attainment of pacification of all-pervasive compounded suffering, bodhisattvas do not taste it. When looking at living beings who are confronting with saṃsāra, bodhisattvas are confronting with nirvāṇa, by contrast. In order to perfect aids to the unexcelled enlightenment, they return from the places of meditation where they have obtained cessation equipoise and voluntarily take rebirths in desire-world. Wishing to work for the sake of living beings as quickly as possible, they have obtained the power for manifesting all kinds of bodies of naïve people by taking various rebirths [even] in the form of animals. From this point, their state is explained as "impure." The purity that is demonstrated from the viewpoint that bodhisattvas are unaffected by the faults of ordinary beings in saṃsāra is explained as "impurity" in comparison with the Buddha. The impurity that is demonstrated from the viewpoint that bodhisattvas take rebirth in saṃsāra is explained as "purity" in comparison with ordinary being.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2. The Unchangeability in the Pure and Impure State Which Are Explained in Comparison with the Buddha and Ordinary Being*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.1. Prelude*

There is another meaning of the verse [I.66], which is like the root [verse] of what are explained above, as follows:

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1. Explanation of the Excellences of Purity and Impurity of Four Types of Bodhisattva*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.1. Bodhisattva Who Has Cultivated the Ultimate Spirit at the First Time*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.1.1. The Excellences of Self-Welfare*

The first nine verses are the exposition of the excellences of purity and the tenth is the exposition of the excellences of impurity in comparison with the Buddha.

Those addicted, who are blinded by misknowledge, perceive the Buddha's child who has directly realized this unchangeable noumenon at the first time by cultivating the transcendent spirit, thereby are liberated from birth and death by the force of karma and addictions, the disadvantages of saṃsāra, as though they were born, sick, dying, and so on, in the same way themselves. But in reality, bodhisattvas are doing so out of compassion and prayer. This is really wonderful! Moreover, this verse demonstrates the distinguished excellence of great compassion and explicates [this state] to be impure in comparison with the Buddha.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.1.2. The Excellences of Other-Welfare*

Having obtained the experiential object of noble beings, the absolute elimination of sufferings including birth, death, etc., those at the First Stage are motivated by compassion and show themselves taking rebirth, etc., within the experiential object of the naive; thus, the techniques and compassion of these friends for beings are truly excellent.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.2. The Bodhisattva Who Has Entered the Deeds*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.2.1. Remaining in the World yet Unaffected by Its Faults*

Though those bodhisattvas at the second stage up to the Seventh Stage have transcended all worlds of ordinary beings, śrāvakas and pratyekabuddhas, they do not [exist] apart from the way of the world, such as taking rebirth, and so forth. They remain and act within the world for the world, without being affected by worldly defilements. Otherwise, they would be unable to benefit others because they have fallen under addiction's sway and were suppressed by all kinds of suffering.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.2.2. Application of Import to Simile*

Just as a lotus born in water is not affected by water; similarly, though who have been born in the world and have engaged in the deeds are never affected by worldly things. Therefore, they are liberated from birth and death by the force of karma and addictions, and take rebirth according to their wishes.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.3. The Bodhisattva Who Has Obtained Non-regression*

In order to accomplish their deeds of benefiting living beings, the intelligence of the bodhisattvas at the Eighth Stage, who have obtained non-regression[853] in all ways, is like a perpetually burning fire – [which symbolizes] the perfection of the welfare with concern for others. At the same time, they are always immersed in the meditation on peace that is free from suffering by the elimination of addictions and exertion because they have obtained power over non-conceptual intuition. Although they are able to actualize nirvāṇa that pacifies all-pervasive suffering, they [do not make it happen but] have obtained the stage of non-regression in all ways. They have effectively destroyed any chance of producing the thought that seeks liberation out of exclusive self-interest. The mode of appearance of knowable objects in their multiplicity after the attainment of yoga of sameness between saṃsāra and nirvāṇa is explicated, as above. As to the constant meditation on peace, it does not refer to uninterrupted homogeneous equipoise, because no one other than the Buddha can directly perceive all things and teach the Dharma to living beings, while remaining equipoise in actuality. Therefore, it indicates that [bodhisattvas at this stage] enter into equipoise in actuality without hard effort, due to the pacification of obvious endeavors. All activities in the aftermath are established with the essence of the equipoise that directly realizes actuality. It is intended by implication that [bodhisattvas at this stage] are possessed of the excellences such as the immediate attainment of the Ninth Stage, the Tenth Stage, etc.

---

[853] *avaivartika, phyir mi ldog.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.4. The Bodhisattva Who Is Separated from Enlightenment by One Birth*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.4.1. The Cause of the Perfect Deeds*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.4.1.1. The Cause of Engaging in the Deeds without Effort*

Because of the power of [their previous prayers,], the prayer that "may I benefit living beings," and being free from obvious endeavors and all constructive thoughts that habitually insist on truth regarding things, bodhisattvas who are separated from enlightenment by one birth do not make any great effort to motivate themselves to teach, etc. Instead, they engage in spontaneous deeds in order to develop living beings. Although addictive obscurations, the truth-habit regarding things, has been eliminated from the Eighth Stage onward, the obvious endeavors such as the motivation of teaching Dharma has been pacified in this stage. [Bodhisattvas at this stage] engage in other-welfare with effortless grace.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.4.1.2. Knowing Various Deeds Appropriate for Disciples*

Those bodhisattvas know precisely whatever technique educates disciples and whatever content of teaching, physical form, conduct, and behavior of coming, going, etc., would be most appropriate for disciples. [As to conduct,] e.g., they show the way of taking pleasure in [sexual] desires in order to educate people who have [sexual] attachment.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.1.4.2. Engaging in the Deeds without Effort*

In this way, those bodhisattvas of intelligence who are unobstructed by adverse conditions properly engage themselves, depending upon those causes, in benefiting beings as limitless as the sky, continually and spontaneously, with effortless grace.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.2. Explanation of Excellences of Purity and Impurity of Bodhisattva Who Is in the Last Worldly Existence*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.2.1. The Distinction of Purity*

During the aftermath of their meditation, bodhisattvas who are in the last worldly existence, become equal to the Tathāgata on account of the way they benefit living beings. Through their deeds of teaching Dharma, etc., they properly and undeceivingly take action in the world to liberate living beings. The word "aftermath" indicates that [bodhisattvas at this stage] become equal to the Buddha in terms of the number of living beings to whom they teach the Dharma in the aftermath, their performance of deeds that pervades all beings, etc. However, they are not equal to the Buddha in all aspects, because they, unlike the perfectly enlightened the Buddha, cannot teach the Dharma to living beings, etc., while remaining in the actuality of direct equipoise. Furthermore, they must eliminate the defilement that habitually insists on the discrepancy in terms of their entities as two realities. No one other than the Buddha directly perceives knowable objects in their multiplicity by the same mind that direct perceive knowable objects as they are. The equipoise and its aftermath are thus different in terms of their entities for anyone who has not yet become perfectly enlightened.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.2.2.2. The Distinction of Impurity*

Despite the fact that the number of disciples to whom Dharma is taught by the ultimate bodhisattvas and the perfectly enlightened Buddha is the same, etc., it should be known that [the ultimate bodhisattvas and the perfectly enlightened Buddha] are not the same in all aspects, for there is a great difference between these two, as there is between the atom and the earth, or between [water] in a bull's hoof-print and in the ocean. Thus, the former verse [v.77] demonstrates the sameness of the number of beings to be helped, etc., in the aftermath, and the latter demonstrates the difference in general terms such as the way of performing deeds, etc., There are differences in the conditions: regarding whether or not all efforts in the motivations of the three doors are pacified, and regarding they are able or unable to in perform deeds of teaching the Dharma, etc., while remaining in the actuality of equipoise. It is unacceptable to make the distinction that these two are equal in terms of benefiting naïve people, but are not in terms of helping noble ones. It should be known that there is difference between these two, like there is between [water] in a bull's hoof-print and [water] in the ocean even in the case of placing an ordinary being in the liberation of nirvāṇa.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.3. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.3.1. General Statement*

Of these ten verses taken respectively, [the first] nine verses refer to the "purity" [of the noble bodhisattvas] in comparison to the absolute defilement of naïve people below the Joyous[854] Stage of the bodhisattva; the tenth verse refers to the "impurity" [of the noble bodhisattvas] in comparison to the supreme purity of the Buddha above the Cloud

[854] *Pramuditā, rab tu dga' ba.*

of Dharma[855] Stage. In brief, there is explained the purity and impurity of the four kinds of the bodhisattva in the ten stages of bodhisattva. The four kinds of bodhisattvas are as follows: (1) bodhisattvas who have cultivated the spirit for the first time; (2) bodhisattvas who have engaged with deeds; (3) bodhisattvas who have reached the stage of non-regression; and (4) bodhisattvas who are separated from enlightenment by one birth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.2.3.2.2.3.2. Specific Expositions*

There are five [expositions] in number. (1) On the excellences of bodhisattvas who have cultivated the spirit for the first time: the first and second verses demonstrate the characteristics of pure excellences of bodhisattvas in the first Joyous Stage. These bodhisattvas have perceived the transcendental noumenon which has never been perceived before since beginningless time. These two verses explicitly demonstrate the excellence of the purity by [stating] the realization of "all-pervadingness" of the ultimate element in the First Stage. The aspect of impurity is thus implicit in the verses. (2) On the excellences of bodhisattvas who have engaged with deeds: the third and the fourth verses demonstrate the characteristics of the pure excellences of bodhisattvas in the Immaculate Stage up to the Far-reaching Stage because these bodhisattvas perform unblemished deeds and have obtained the power that eliminates the resistance of the six transcendences, such as the entanglement of stinginess, immorality, etc. respectively.

(3) On the excellences of bodhisattvas who have reached the Stage of Non-regression: the fifth verse demonstrates the characteristics of pure excellences of bodhisattvas in the Immovable Stage because these bodhisattvas constantly remain in the meditation pertaining to the attainment of great enlightenment, which is the practice of

[855] *Dharmameghā, chos kyi sprin.*

the sameness between saṃsāra and nirvāṇa, the cause of the Truth Body. (4) On the excellences of bodhisattvas who are separated from enlightenment by one birth: the sixth, seventh and eighth verses demonstrate the characteristics of pure excellences of bodhisattvas in the Could of Dharma Stage, because these bodhisattvas have perfected all the techniques for benefiting themselves and others, have obtained the power to develop living beings, and because this is their last birth prior to the attainment of the stage of the Buddha, the supreme unexcelled perfect enlightenment. (5) On the excellences of ultimate bodhisattvas: the ninth and tenth verses demonstrate the sameness as well as the difference between bodhisattvas who have achieved perfection and the Buddha in terms of the excellences of benefiting themselves and others as explicated above.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3. Unchangeability in the Absolute Pure State*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.1. Prelude*

Now there comes one verse with respect to the unchangeability in the absolute pure state.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2. Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.1. Statement*

This is a root-like verse, as explained above. This the Truth Body of the buddhas in the absolute pure state is eternal because this state of the ultimate attainment is uncompounded and its nature is unchangeable, unlike mind-made body which is produced by the ground of the instinct for misknowledge and uncontaminated karma because the previous one has to be abandoned in order to obtain a new one. This is,

because the Truth Body is naturally endowed with inexhaustible ultimate qualities. It is the undeceiving ultimate refuge of beings because the Truth Body is limitless in the future, is not only naturally pure but also is purified from all coincidental defilements. This statement shows the meaning of enduringness, for [the Truth Body] would not be the ultimate refuge if it were previously purified from coincidental defilements but later not purified. Its nature is always free of the two extremes of reification and repudiation because the Truth Body is non-conceptual regarding reality because of the extermination of all errors. This statement shows the meaning of natural peace and the peace of [the purification from] all coincidental defilements. It also has an indestructible character because its nature is not compounded by both contaminated and uncreated karma. This statement shows the meaning of unchangeability.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2. Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.1. Question*

What is demonstrated by this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2.1. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2.1.1. The Implicit Statement on the Meaning of Negation*

[The Truth Body] has no birth, including not only the rebirth by the force of addictions but also taking the mind-made body. It has no death that includes not only the addictive one but also the one of inconceivable transformation. [It is] unharmed by not

only the forces of karma and addictions but also the non-addictive instincts for misknowledge. It has no aging that includes not only the one caused by the forces of addictions and contaminated karma but also the one caused by uncontaminated karma that makes transmutation. Eternity, etc., is by implication a negation excluding its resistance.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2.1.2. On the Meaning of Determination*

...because this Truth Body of the buddhas is eternal, enduring, peace and unchanging.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2.1.3. Detailed Exposition of the Meaning of Negation*

This Truth Body of the buddhas does not have birth even with a mind-made body because it is eternal. In this regard, the meaning of eternity is explicated in connection with its negatee that is birth by mind-made body. This Truth Body does not have an inconceivable death of transformation because it is enduring. This the Truth Body is unharmed by the diseases of the subtle instincts for misknowledge because it is peace.

The meanings of enduringness and peace are explicated in connection with the recognition of their negatees as well. They have no aging conditioned by uncontaminated karma because they are unchanged by karma. The meaning of eternity, etc., is explicated in this way. [The Truth Body] is not explained as a permanent entity that is positively established and independent.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.2.2.2. The* Commentary

While abiding on the stage of the Buddha that is absolutely immaculate, naturally pure, luminous and intrinsic, the Element of the Tathāgata has been purified from all coincidental defilements and thus has no birth even in the form of the mind-made body with regard to its inception because it is eternal. [The Element] has no repeated death even in the manner of inconceivable transformation with regard to its end because it is enduring. The body and mind [of the buddhas] are unharmed by the sickness of producing the ground of instinct for misknowledge, with regard to both its beginning and end, and with regard to its continuum, because it is peace. This the Truth Body has no aging: through the development of the fruition of uncontaminated karma, and through the lack of the factors for birth and death that are included in both categories of addictive obscurations and cognitive obscurations. Thus, [the Element] is unaffected because it is unchanging.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3. Application of Exposition to Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3.1. Scriptural Reference to the Meaning of Eternity and so on*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3.1.1. The Śāstra*

The meanings of eternity, enduringness, peace, and unchangeability are to be known with reference to the uncompounded element and the Tathāgata's the Truth Body by each pair of terms. How? The meaning of eternity, "unchangeable," is a term and, "endowed with inexhaustible qualities" is an explanation. Likewise, "refuge of beings" and "limitless in the future" are respectively the term and explanation for the meaning of

enduringness. "Always free of the two [extremes]" and "non-conceptual" are respectively the term and explanation for the meaning of peace. "Indestructible character" and "uncreated nature" are respectively the term and explanation for the meaning of unchangeability. The Meaning of Eternity, and so on, should be understood according to [*Anūnatvāpūrṇatvanirdeśaparivatra-*] *sūtra* that will be explicated below.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3.1.2. The* Commentary

The distinction of each pair: term and the explanation of the meaning of each term - eternity, enduringness, peace and unchangeability respectively - with respect to the uncompounded element, should be understood according to the scripture.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3.2. Application of Exposition to Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3.2.1. The Śāstra*

[The unchangeable nature of the Truth Body is the meaning of eternity because the Truth Body is endowed with inexhaustible, infinite qualities of the Buddha. The former part [of this statement] is the term and the latter part is the explanation for the meaning of eternity. Its nature of being an undeceiving refuge at any time is the meaning of enduringness because it exists as far as the farthest limit in the future. The former part [this statement] is the term and the latter part is the explanation for the meaning of enduringness. Being free of the two [extremes] and of all coincidental instincts is the meaning of peace because it is of non-conceptual nature. The former part is the term and the latter part is the explanation for the meaning of peace. Being free of disintegration by death is the meaning of unchangeability because it has the quality of being unaltered by

either contaminated karma or uncontaminated karma. The former part is the term and the latter part is the explanation for the meaning of unchangeability.]

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.3.2 2.3.2.3.2.2. Application to Scripture*

> This unchangeable Truth Body, Śāriputra, is eternal because of its inexhaustible characteristic. This refuge Truth Body, Śāriputra, is enduring because it exists as far as the farthest limit. This non-dual Truth Body, Śāriputra, is peace because of its non-conceptual nature. This indestructible Truth Body, Śāriputra, is unchanging because it has the characteristic of being unaltered.

The meaning of this passage is summarized as follows: this unchangeable Truth Body is eternal because it is free of either the twelve links of dependent origination that is included in addictive obscurations, or the twelve links that is included in cognitive obscurations; that is to say in brief it has no birth of a mind-made body in actuality. It is enduring because it is free of the death of the inconceivable transformation. It is peace because it has eliminated the instincts for misknowledge. It is unchanging because it is unaltered by uncontaminated karma.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4. Establishing Possession of the Indivisible Excellences of Liberation at the Time of Being Absolute Pure*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.1. Prelude*

There is one verse with reference to this meaning of "the indivisible excellences of intuition and elimination" in connection with this pure state of Buddha-essence that has reached the ultimate point of being absolute pure and free of coincidental defilements without exception.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2. Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.1. Brief Statement*

Buddhahood possesses all kinds of excellences, including wisdom, intuition, and the liberation of the Śrāvakayāna, Pratyekabuddhayāna, and Mahāyāna, in an indivisible manner.

[Buddhahood] is the Truth Body that is primordially pure at the ultimate point. It is the Tathāgata possessed of the excellence of ultimate realization of reality. It is the Holy Truth of Cessation included in ultimate reality; it is the ultimate elimination of all coincidental defilements in addition to natural purity. It is non-abiding nirvāṇa. Like the sun and its rays, excellences are indivisible. Therefore, it should be known there is no non-abiding nirvāṇa apart from buddhahood.

These four excellences indicate that they are possessed by the Truth Body in an indivisible manner in terms of being its natural purity, the intuition that is the direct realization of that [purity], the elimination of all coincidental defilements, and the attainment through antidotes to those [defilements], respectively. This statement does not indicate that arhats and pratyekabuddhas lack authentic nirvāṇa. Instead, it is thus taught in order to establish the ultimate unique vehicle because no one other than the Buddha

has the ultimate excellences of liberation, intuition, and wisdom that are not required of further improvement.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1. The Reasoning about the Indivisibility of the Ultimate Excellences*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.1. Question*

In this regard, what is demonstrated by the former half of this verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.1. The Śāstra*

It should be known, in brief, that there are four synonyms for the Truth Body, the Tathāgata and so on, because the meaning of this is the immaculate element, which is the natural purity free of all coincidental defilements, and is classified into four aspects to be explained below. This classification does not make a division of the excellences between ultimate and non-ultimate.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.1.2. The* Commentary

In short, Buddha-essence as the immaculate element has four synonyms in accordance with these four meanings.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.1. Question*

Then which are the four meanings indicated by those four synonyms above?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.1. The Śāstra*

The ultimate purity [of Buddha-essence] is called "the Truth Body" because the Element, which is distinguished by its natural purity within the continua of living being, makes it possible that all the Buddha qualities can be developed, thereby being indivisible from them. It is called "Tathāgata" because of the attainment of ultimate realization of its genetic potential, reality. It is called "holy truth" because the ultimate reality, which is neither false nor deceptive, has been purified from all defilements. And it is called "non-abiding nirvāṇa" because of being natural peace from primordial time [in the form of] the ultimate the elimination obtained by antidotes.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.1. Application to Each Scripture*

With reference to [the first meaning that is the Buddha-essence, it is] indivisible from the Buddha qualities. The following statement from the [*Śrīmālā-*] *sūtra* states:

> Lord, the Buddha-essence is not empty because it is possessed of the Buddha qualities that are indivisible, inseparable, and inconceivable, and are far greater in number than the sands of the Gaṅgā.

[This statement demonstrates that] Buddha-essence primordially has inseparable [qualities where] all antidotes can be produced [on the basis of Buddha-essence] and all coincidental defilements can be separated from [Buddha-essence].

With reference to [the second meaning that] its spiritual gene has obtained the inconceivable form in terms of nature, the [*Śaḍāyatana-*] *sūtra* states as follows:

> This naturally acquired [spiritual gene], coming down since beginningless time, is like the distinction of the six sense-media.

The distinction of the six sense-media, such as the eyes, refers to truthlessness [of the six-media].

With reference to [the third meaning of] being neither false nor deceptive, the scripture[856] states as follows:

> In this regard, the ultimate reality is nirvāṇa that is not deceptive in terms of their entities. For what reason? Because this spiritual genetic potential is eternal by nature being peace.

With reference to [the fourth meaning that] it is always peace, the [*Jñānālokālaṃkāra-*] *sūtra* states as follows:

---

856 Source unidentified.

Being primordially in nirvāṇa, the Tathāgata, Arhat, the perfectly enlightened ones are neither of origination nor cessation.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.1.2.2.2.2.2. Application of Statement to Exposition*

For these four meanings, there are four synonyms, namely: (1) the Truth Body; (2) the Tathāgata; (3) ultimate reality, and (4) nirvāṇa respectively. For what reason? The scriptures state as follows:

> Śāriputra, the so-called the "Buddha-essence" is a synonym of the Truth Body.
> Lord, the Tathāgata and the Truth Body are not different from each other. Lord, the Truth Body is nothing but the Tathāgata.
> The so-called "cessation of sufferings," Lord, indicates the Truth Body of the Tathāgata who is endowed with such excellences.
> The so-called "ultimate element of nirvāṇa," Lord, is a synonym of the Truth Body of the Tathāgata.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2. The Established Meaning and the Nature of Indivisibility*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.1. Question*

Now, what is demonstrated by the latter half of the verse?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.1. The Śāstra*

Being possessed of the excellence of realizing perfect enlightenment regarding all kinds of things, and the excellence of eliminating defilements along with their instincts in

an indivisible manner, the perfect Buddha and non-abiding nirvāṇa should be known as non-duality in the ultimate sense. More specifically, the totally enlightened the Buddha, the elimination of defilements along with their instincts, and nirvāṇa are [the meanings of] non-duality in the ultimate sense.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.2.2.2. The* Commentary

What is the reason? These four synonyms of the uncontaminated element converge into a single meaning, the Element of the Tathāgata. Therefore, these four are identical in meaning. Hence, in terms of the Dharma of non-duality, the "Buddha" and "nirvāṇa" should be viewed as "indivisible" or "inseparable;" that is to say, they are "non-dual." The former is called this because of his perfect enlightenment regarding all kinds of things; and the latter is called this because of the elimination of defilements along with the instincts. These take place simultaneously with the perfect enlightenment in the immaculate element.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3. The Simile*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1. The Nature of Indivisibility of Excellences*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1. The Main Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.1. The Śāstra*

The ultimate liberation has the characteristic of being indivisible from the excellences. They are of all kinds with none without exclusion, and of immeasurable varieties: [they are called] extensive excellence with inconceivable numbers and powers; profound excellence with immaculate elimination which is free of defilements and their

instincts. The Tathāgata is such liberation. In light of this, the explanation on ultimate liberation in the continua of śrāvaka arhats and pratyekabuddha arhats should be known as intentional.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.1. The Explanation on Three Different Kinds of Ultimate Liberation Being Intentional*

This point is made clear in the [*Śrīmālā-*] *sūtra* in connection to the nirvāṇa of arhats and pratyekabuddhas:

Lord, this so called "nirvāṇa" is a technique used by the buddhas.

This scriptural passage demonstrates that this nirvāṇa, which is the mere pacification of sufferings in saṃsāra and is stated as the ultimate objective for some disciples who are temporally definite in having the spiritual genetic potential for the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna, is a technique used by perfectly enlightened ones. [These perfectly enlightened ones] are the supreme lords of Dharma who prevent their [disciples'] regression from perfect enlightenment, just as an illusory city in the forest is created by a skillful captain for exhausted travelers headed for the ocean [in the middle of] their long journey.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.1.2.2. The Liberation Indivisible from Four Excellences Being Solely buddhahood*

[On the other hand,] the [*Śrīmālā-*] *sūtra* states as follows:

> Lord, the Tathāgata, Arhat, the perfectly enlightened ones are possessed of the immeasurable, inconceivable, and ultimate pure excellences because of their attainment of nirvāṇa.

This scriptural passage demonstrates that, having obtained nirvāṇa which is characterized as indivisible from the accomplishment of the four kinds of excellence, the perfectly enlightened ones are identified as being this nirvāṇa. Therefore, as both the Buddha and nirvāṇa are possessed of an inseparable quality, no one can obtain nirvāṇa without becoming a Buddha. This statement demonstrates that the ultimate nirvāṇa must be identical to the one indivisible from the four excellences. Thus, it indicates that śrāvakas and pratyekabuddhas do not possess the ultimate nirvāṇa. It does not indicate that they do not have the mediocre one.

*Objection:* It is unnecessary to clear the doubts about whether or not śrāvakas and pratyekabuddhas have the ultimate nirvāṇa.

*Answer:* Although it is unnecessary to establish such a point for those who are certain of the ultimate unique vehicle or those who are definite in having the spiritual genetic potential for Mahāyāna, such a point is established for the purpose of introducing the Mahāyāna to some people who are not definite in having the spiritual genetic potential for the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna, and for the purpose of guiding śrāvaka arhats and pratyekabuddha arhats who remain in equipoise in the element of peace to Mahāyāna by the exhortation of the buddhas in the form of emitting light.

Moreover, it should be known that it is uncertain what is going to happen when hearing the mere words "ultimate unique vehicle."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2. The Simile of Painters*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.1. Prelude*

The buddhas are possessed of all excellences because the emptiness which is endowed with every supreme form[857] has been established within the immaculate element.

This statement demonstrates that the emptiness endowed with every supreme form is the noumenon, free from all defilements, and is the wisdom which directly realizes the emptiness of all kinds of elimination and realization without exception. It does not indicate that ultimate reality is empty of everything relative because, if it were true, there would be no excellences at all.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.1. The Simile*

Since its ultimate perfection accomplishes the Buddha excellences, the techniques for the accomplishment of the Buddha's four kinds of excellence is the wisdom included in the path of learning that realizes emptiness with the complete excellences such as generosity, etc. How is this so? Compare this to a group of painters who are specialized in drawing different parts [of the body] such as the head, etc. As an example, whichever part one [painter] knows, such as the head, the others who are specialized in drawing hands, etc., can not understand.

---

[857] *sarvākāravaropetaśūnyatā, rnam pa thams cad kyi mchog dang ldan pa'i stong pa.*

The ruling king [of the painters] gives them a canvas, with the following order: "You all must paint my full-length portrait on this!" Having received the command, these painters start their own work of painting. However, one of them engaged in this work leaves for a foreign land.

Because of his absence, through having going to another land, this full-length portrait with its all parts would remain unfinished. This is the simile.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.2.2. The Import*

The emptiness endowed with every supreme form is the noumenon of perfect buddhahood obtained from practices based on the stores of merit and intuition, free of all coincidental defilements. In addition, it refers to the Buddha's intuition that always remains in equipoise on ultimate reality which is adorned with the complete set of liberative techniques such as generosity, etc. When in the path phase, it refers to the meditation that is the integration of mental quiescence and transcendental analysis directly realizing emptiness and is adorned with liberative techniques such as generosity, etc.

The stores of merit and intuition illustrated as being these painters are: generosity, including the thoughts of giving one's body, enjoyments, and the virtual roots for the welfare of all living beings; morality, which includes the common thought that restrains [one] from the resistance to morality, and the distinct thought that eliminates the mentation for seeking self-liberation only; tolerance, which includes the difficult work of understanding each Dharma, the acceptance of suffering, minimizing chances of anger, etc.; creativity, meditation, wisdom and so on. These are the stages of the path on the

basis of conventional reality and the stages of the path on the basis of the ultimate reality, [respectively]. The intuition, in the mental continua of the perfectly enlightened ones is the accomplishment of these complete stages; [intuition] realizes emptiness endowed with every supreme form of liberative techniques. It is illustrated as the portrait of the king in the scripture. Furthermore, the [*Ratnacūḍā-*] *sūtra* states that the so called "emptiness endowed with every supreme form" is emptiness endowed with [every form of] generosity without exception, with [every form of] morality without exception, and so on.

Therefore, to accept that the ultimate reality adorned with all excellences such as the [ten] powers, etc., exists from beginningless time within the continua of all beings would be no different in the slightest from the position of the heterodox Śaivaism that accepts an eternal, self-originated omniscience. Someone accepts the ultimate reality as an eternal entity and the relative as its transformation. This position cannot be differentiated from the Sāṃkhya philosophy which accepts primal nature (*prakṛti*), an eternal entity, as the nature of the transformed such as form, sound, etc., and as the ultimate reality. So please do not injure the impeccable teaching of the Buddha by proclaiming that these misapprehensions which reify what do not exist, are the intended meaning of the *Śrīkālacakra-tantra*, the ultimate teaching of the Buddha. The arrangement of the two realities according to the great commentary *Vimalaprabhā* that all functions are reasonable despite the fact that all things - even as small as an atom - are not established by intrinsic reality, and is in agreement by what the Savior Nāgārjuna explicated, by giving examples of vase and space. [This point] should be known in other texts.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3. The* Commentary

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1. The Extensive and Profound Excellences*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.1. The Excellences of Realization*

In regard to the extensive excellence, even each of these six transcendences, such as generosity, etc., should be known as "immeasurable" in emptiness endowed with every supreme form since it is differentiated into limitless varieties in the object of the Buddha. The profound excellence is "inconceivable" and difficult to realize on account of its number and power.

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.1.2. The Excellences of the Elimination*

It is "supremely pure" because of the removal without exception of the instinct of its resistance, such as stinginess, etc.

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2. The Reasoning*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1. The Mode of Accomplishment of Excellences in the Three Pure Stages*

###### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.1. The Attainment of Excellence of the Spontaneous Wisdom of Path at the Eighth Stage*

Below the Seventh Stage, the [tolerance of] the non-origination noumenon is obtained through the means of concentration on emptiness endowed with every supreme form; [this] is the intuition of direct realization of the emptiness adorned with infinite liberative techniques such as generosity, etc. Because of this attainment, [bodhisattvas] at the Eighth "Immovable" stage accomplish all excellences of the buddhas in the

immaculate element on the basis of their non-conceptual, faultless, uninterrupted, and spontaneously engaging knowledge of path that directly knows the three paths of śrāvaka, etc.

Here [the text indicates that] the attainment during practice of the sameness between saṃsāra and nirvāṇa, spontaneously engages with the causes that conform with the Truth Body. The great Lama Lo-tsha-ba bLo-ldan-shes-rab states on this basis that bodhisattvas will not actualize the path of the śrāvaka until the Eighth Stage in which the knowledge of the path is produced in the manner [that all appearances of knowable things in their multiplicity invariably arise as] reflected images. However, as to the position [held by rNgog-lo] that knowledge and the elimination possessed by the "stream enterer"[858] up to the pratyekabuddha are identical to the bodhisattva's tolerance of the non-origination Dharma, is stated in [Ārya Vimuktisena's] *Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitopadeśa śāstrābhisamayālaṃkāra-vṛtti* states as follows:

> How is this tolerance explained as the tolerance of Dharma-cognition[859] regarding sufferings? This is the tolerance included in the path of śrāvaka to be known but not the one that is the knowing knowledge of the path.

It is explained [in detail] in the section called, "Means of Determining Stages of Path" of the *Abhisamayālaṃkāra.*

---

[858] *srotāpanna, rgyun zhugs.*
[859] *dharmajñānakṣānt, chos shes pa'i bzod pa.*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.2. The Attainment of Excellence of Upholding All Holy Teachings of the Buddha at the Ninth Stage*

Through innumerable ocean-like means of concentration, such as the "space treasure," etc., and incantation of secret mantra, etc., [bodhisattvas] at the ninth "Positively Intelligent" stage accomplish immeasurable excellences on the basis of their knowledge of holding immeasurable qualities of the Buddha without exception.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.1.3. The Attainment of Excellence of Realizing All Subtle Secrets at the Tenth Stage*

[Bodhisattvas] at the tenth "Cloud of Dharma" stage accomplish inconceivable excellences on the basis of their knowledge of revealing the subtle secret of all the buddhas.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.2.2. The Mode of Accomplishment of Ultimate Excellences*

Immediately after [this stage], the supreme pure excellences are accomplished on the basis of knowledge that liberates from the addictive obscurations along with their instincts and the cognitive obscurations because of the attainment of buddhahood. [In other words,] the elimination that extinguishes the two obscurations and their instincts causes the attainment of the prefect, ultimate emptiness endowed with every supreme form.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.1.2.3.3. Śrāvakas and Pratyekabuddhas Lacking Those Excellences*

As śrāvaka arhats and pratyekabuddhas cannot perceive these four foundations of the intuitions in these stages, the intuitions in these stages are the foundations of the [aforementioned] four kinds of excellence[860], they are said to be far from the element of nirvāṇa that is characterized as indivisible from the accomplishment of the four kinds of excellence. This statement demonstrates that śrāvakas and pratyeka- buddhas cannot obtain the ultimate nirvāṇa.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2. The Explanation of the Simile*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1. The Similarity between Simile and Import*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.1. The Śāstra*

Wisdom is the ultimate realization of the knowable as it is; intuition directly realizes the knowable in its multiplicity, and liberation is included in the elimination that extinguishes all defilements. These are clear in ultimate reality, luminous in their multiplicity of the knowable without exception, and pure in terms of being free from all defilements, respectively. These three factors are inseparable with regard to their entities; therefore they are similar to the indivisibility of the entities of light, rays, and the sun itself.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2. The* Commentary

[860] It seems that rGyal-tshab does not agree with rNgog-lo's translation on this point.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.1. General Statement of the Similarity between Simile and Import*

Wisdom, intuition, and liberation are the illustrations of the element of nirvāṇa that is characterized as indivisible from the accomplishment of the four kinds of excellence. They are demonstrated to be analogous to the sun in four aspects, namely, by three [respective] aspects, and by one [in general].

Light, rays, and the sun itself are not identical but are the same entity.[861]

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.2. Specific Explanation*

In this regard: (1) The transcendent non-conceptual wisdom in the continuum of the Buddha is analogous to light because it dispels darkness [that hides] the ultimate reality of the knowable object; (2) The omniscient intuition that is obtained subsequently is analogous to the luminosity of the net of rays because it engages with all aspects of knowable things in their entirety; (3) The natural liberation that is the basis of the above two is analogous to the purity of the sun because of being absolutely free from defilements and its being luminous;

The meditative equipoise and aftermath meditation are the same entity in the continua of perfectly enlightened ones. Thus, it should be known that [the Buddha's intuition] perceiving things as they are, perceives things in their multiplicity; and [the Buddha's intuition] perceiving things in their multiplicity, perceives things as they are.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.1.2.3. Conclusion*

---

[861] *ngo bo tha dad med pa rnam pa gcig.*

...and (4) As these three are indivisible from the ultimate element in terms of their entities, they are analogous to the three distinctive factors of the sun, i.e. light, etc., which are indivisible [from the sun]; wisdom and so on, represents the nirvāṇa indivisible from the four excellences in terms of these entities being analogous to the sun.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2. Establishing that Śrāvakas and Pratyekabuddhas Lacking the Ultimate Liberation and Nirvāṇa*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.1. The Śāstra*

The ultimate nirvāṇa must be the collection of excellences in all forms: as innumerable excellences, inconceivability, and as purification from all defilements. Therefore, until perfect buddhahood is obtained, there is no attainment of the ultimate nirvāṇa, just as the sun cannot be seen without its light and rays. In light of this, it should be known that lacking proper understanding of this detailed establishment of the indivisibility of excellences causes the mistake of accepting that śrāvakas and pratyekabuddhas do not reach an authentic nirvāṇa.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.1. The Literal Meaning*

Possessed of the possibility of origination of pure virtuous qualities as its own nature since beginningless time, this Element is the noumenon that is indivisible from the possibility of origination of all excellences of the buddhas. It would be in direct contradiction to the following statements if [the Element is deemed as] possessed of all excellences in the indivisible manner from the beginning [of time]. Therefore, until the

attainment of the Tathāgata who possesses unobstructed intuitive perception, it is unfeasible to actualize the realization of nirvāṇa that is characterized as the liberation from all obscurations, just as the sun cannot be seen without perceiving its light and rays.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.2.4.2.2.4.2.2.3.2.2.2.2. Scriptural Reference*

Therefore, the [*Śrīmālā-*] *sūtra* states as follows:

> Lord, the ultimate realization of nirvāṇa does not exist in an inferior saṃsāra and superior nirvāṇa in terms of taking the mere rebirth in saṃsāra as the negatee. Lord, the realization of nirvāṇa is equal to wisdom. Lord, nirvāṇa is equal to intuition, equal to liberation, and equal to the intuitive perception of liberation. Therefore, Lord, it is said that the element of nirvāṇa is of one taste, of equal taste, that is to say, [it is of one] taste with knowledge and liberation.

This passage demonstrates that the ultimate nirvāṇa must be the collection of the four kinds of excellence in the indivisible manner.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3. Précis*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.1. The Śāstra*

Above, Buddha-essence has been explained through the arrangement of ten points such as nature, etc., likewise the Element is explicated by this arrangement with an emphasis on its natural purity, and the defilements as coincidental by implication. The following text explains [the Element and defilements] in reverse manner. In my opinion,

this [verse] can be regarded as the précis without contradiction, despite the fact that it is also suitable that this explanation is a prelude to the next part.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.1.3.2. The* Commentary

Thus, with reference to the existence of the noumenon as being eternal in the way it is analogous to the ultimate limit of the future, the arrangement of this Buddha-essence has been explained by ten points.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2. Proof of the Element Being Obscured by Coincidental Defilements with Nine Similes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.1. Prelude*

The minds of living beings are naturally pure. Nevertheless, [this purity] exists under the covering of addictions. The fact that the addictions are coincidental and are unable to penetrate into the nature of the mind should be known by the nine similes. Furthermore, there is no contradiction in taking this section as a brief statement rather than a prelude.

The covering of addictions is essentially unconnected because it is unable to penetrate into the nature of the mind, although it has co-existed since the beginningless time. The naturally pure noumenon likewise existing since the beginningless time, is essentially connected because it penetrates into the nature of the mind. It should be understood by the nine similes in [the *Tathāgatagarbha-*] *sūtra*, that Buddha-essence is concealed by the limitless coverings of addictions.[862]

---

[862] This paragraph is listed as a separate section in currently available Tibetan editions. A proper subtitle might be missing.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2. Explanation*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1. General Meaning*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.1. A Definitive Number of Eighteen Similes*

*Question:* Why are there exactly two sets of nine similes each for representing the category of addiction and the category of purity?

*Answer:* The reason why there are exactly nine similes used to represent the category of obscuring addictions is because there are exactly nine imports for the nine obscurations, represented by the similes. There are exactly nine obscurations, including (1-3) the seeds of the three poisons; (4) the active, strong forms of these three as one. Or else (1) all thee poisons are counted as one in their active forms, and then they are differentiated in terms of being the causal addictions that bring about either (2-3) the two higher worlds or (4) the desire world. [The remaining five] obscurations are those which are (5) based upon the ground of the instinct for misknowledge; (6) eliminated by the Path of Insight; (7) eliminated by the Path of Meditation; (8) based upon the impure stages; and obscuration which are (9) based upon the pure stages.

There is also a reason why there are exactly nine similes used to represent the category of purity, and this is again because there are exactly nine imports represented by the similes. These are three [aspects with respect to Buddha-essence, namely] the Truth Body, reality, and the spiritual genetic potential. The Truth Body is divided into three parts - (1) the Dharma in the form of realization[863] and, among the Dharma in the form of expounding teaching,[864] (2) those scriptures which expound the ultimate reality or (3) those which expound the conventional reality. There are no divisions to (4) reality. The

[863] *rtogs pa' chos.*
[864] *bstan pa' chos.*

spiritual genetic potential is further divided into two: (5) naturally existing; and (6) developmental. As to these two, the first has the ability to be transformed into (7) the Truth Body; the second has the ability to transformed into (8-9) the two kinds of physical body [-the beatific body and the incarnational body]. The number of imports would be exactly nine through detailed counting. Thus, because there are eighteen different imports to be represented, the similes used to represent them are then exactly eighteen in number.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.2. Explaining the Similarity between Similes and Imports*

(1) Attachment and a lotus have resembling features because they make us happy immediately after they become active, but later on can cause us to be unhappy.

*Question:* Did you say before that lotus represents attachment in its latent form? Why are you now saying that attachment and a lotus are comparable in terms of their causing us happiness when they are active?

*Answer:* There is no problem. Since attachment makes us happy when it is active, then its latent form can still be represented by the simile given. In addiction, this explanation of similarity should be understood in a broad sense.

(2) Hatred and bees that make us feel ill at ease are comparable. (3) Misknowledge and the husk that acts to obscure us from perceiving the essence within are comparable. These three are established separately because they each have a different ability to produce themselves in a homogeneous outcome over a period of time. (4) These three in their active states, and filth are similar. Both are unbearable to be in. When being active in a strong form, [the three poisons] motivate us to commit bad deeds; and since bad deeds make our lives miserable, they are unbearable just as filth. These three in their

active forms are established as one group of obscurations because they are no different in their ability to produce bad deeds. (5) Instincts for misknowledge and earth are comparable because misknowledge is an obscuration to the attainment of self-arising [intuition] just as earth is to a treasure. (6) Those [obscurations] eliminated by the Path of Insight are comparable to a fruit for they are destroyed immediately after the Path of Insight has originated and the sprout has originated, respectively. (7) Those [obscurations] eliminated by the Path of Meditation are similar to tattered rags because their essence has worn out. (8) Obscurations based upon the Impure Stages are similar to women in that they both are obscurations to self-realization. (9) Obscurations based upon the Pure Stages and being seared slightly with mud are similar in that they both are slightly obscured with something subtle. This is the similarity between similes and imports with respect to obscuration.

Now comes to the explanation of the similarity between similes and imports with respect to what is obscured. (1) The Truth Body and the Buddha are similar in that there is nothing in the world comparable with them. (2) The scriptures that expound ultimate reality are similar to honey in that they give us the single taste of bliss when experienced. (3) The scriptures that expound conventional reality are similar to the essential grain within a husk for they are specifically designed to suit individual needs. (4) Reality is likened to gold because its nature would never turn bad. (5) The naturally existing gene is likened to a treasure because it exists in itself, and is not established with effort. (6) The developmental gene is likened to a cultivated tree because it is established with effort. (7) The Truth Body is likened to a self-arisen image made of precious jewels because it is not a new acquisition bestowed by others and because it is the basis for perfect excellences.

(8) The beatific body is likened to a cakravartin because it enjoys sovereignty over the great Dharma. (9) The incarnational body is likened to an image fashioned in gold because it is no more than a mere reflection.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.1.3. Dispelling Doubts*

*Rejection:* Since the latent form of attachment is an obscuration to expounding teachings and the two kinds of spiritual genetic potential as well, it is incorrect to present it as an obscuration only to the teachings in the form of realization. Likewise, since the remaining eight kinds of obscuration also obscure the teachings in the form of realization, it is incorrect to present it only as an obscuring attachment in its latent form. Furthermore, since the attachment in its latent form also acts as an obscuration to the remaining eight obscured objects, then it is uncertain that each individual simile and its import of the nine similes such as the lotus, etc., representing the obscurations; and [it is uncertain] that the nine similes such as the Buddha, etc., represent the obscured.

*Answer:* Yet there is no contradiction here because we assert that the imports [of these two sets] are not definitive in having a connection between what is obscuring and what is obscured, unlike similes that are definitive in having such a connection. Conformities exist between the nine obscurations and the nine similes representing them as well as between the nine obscured objects and the nine similes representing them respectively. Furthermore, the nine obscurations possessed by the four kinds of individual are distinguished by different definitions, not by different substances.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2. The Ramifications*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1. The Similes Representing the Fact That Buddha-essence Is Made Manifest When the Nine Obscurations Have Been Removed*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1. Brief Statement*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.1. The Similes of Obscurations and Their Obscured Objects*

*Question:* Which are the nine similes?

*Reply:* [They are] like: (1) the body of a Buddha existing within an ugly lotus; (2) the honey amidst bees; (3) the kernels within fruit husks; (4) gold inside filth; (5) a treasure of jewels beneath the floor of a poor man's house; (6) the sprout of a fruit tree, etc. grown from a small fruit, its seed; (7) a Buddha's image in tattered rags; (8) a cakravartin king in a poor woman's womb; and (9) like a statue made of precious gold existing within a clay [mould]. It should be known that this naturally pure Element exists in all living beings, obscured by the defilements of coincidental addictions, just in the way described by these similes. This verse demonstrates the plain fact that, although obscured by coincidental defilements, the Element exists by using a Buddha within a lotus, etc., as examples.

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.1.2. Each Individual Simile*

As to analogies, the defilements should be known as analogous to the lotus, the bees, the husks, filth, the floor, the fruit, the tattered rags, the woman severely afflicted by burning misery, and clay. The supreme Element, which is immaculate by nature, should be known as analogous to the body of a Buddha, the honey, the kernel, gold, a treasure, a *nyagrodha* tree, a precious image, a supreme ruler of the world and a precious statue.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1. The Four Defilements Including Attachment in Its Dormant Form and So on, Proved to Be Coincidental by Using Similes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1. The Three Poisons in Their Dormant Forms*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1. Attachment in Its Dormant Form*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.1. Prelude*

The addictions are like the petal-sheath of the faded lotus, and the Element of the Tathāgata is akin to a Buddha.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.1. Simile*

Suppose the body of a Buddha, shining and adorned with a thousand excellent marks, were abiding within a fetid and faded lotus with petals closed. When perceived by a man with the pure divine eye, it would be extracted from the petal-sheath of lotus.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.2. Import*

Similarly, the Tathāgata sees with his Buddha-eye his own noumenon even in those who are in the *avici* hell.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements*

Who purifies these defilements? The lord buddhas, who are unobstructed owing to their complete elimination of defilements, and who are the masters of compassion, remain till the limit of the future, liberate the naïve from the obscuration of attachment in its dormant form. Alternatively, it would be no contradiction in explaining...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.1.2.2. Detailed Exposition*

...just as a person with divine eye perceives the Tathāgata within the closed faded lotus flower, and cuts away the petals in order to reveal him; the Tathāgata perceives the nature of Buddha-essence within all beings, covered with the sheath of defilements, attachment, hatred, etc., and destroys such obscurations through compassion.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2. Hatred in Its Dormant Form*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.1. Prelude*

The addictions are like honey-bees, and Buddha-essence is akin to the honey.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.1. Simile*

Suppose a clever person, having seen honey surrounded by a swarm of bees, and endeavoring to get it, with technical skill, would separate the swarm of bees completely from it.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.2. Import*

Similarly, the Great Sage, with his omniscient eye, perceives this honey-like essence of the mind,[865] the noumenon of living beings' mind, which is all of a single taste of sweetness...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements*

...and brings about the complete and perfect elimination of the bee-like obscurations to the naturally pure Element of living beings, turning them into something production-less, through the revolutions of the wheel of Dharma.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.2.2.2. Exposition*

Just as a man who endeavors to get honey surrounded by myriad bees, disperses them all and makes use of the honey in making food, etc., as he planned; the noumenon of the uncontaminated wisdom within living beings is like the honey. The defilements that cause obscurations to this [noumenon] are like bees, and the perfectly enlightened Buddha, skillful victor over bee-like obscurations, is like that man who is skilled at dispersing bees.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3. Ignorance in Its Dormant Form*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.1. Prelude*

The addictions are like an outer husk, and the Element of the Tathāgata is akin to the inner kernel.

---

[865] *viditaṃ dhātuṃ, rig khams.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.1. Simile*

The kernel of grain is covered by an outer husk, and, if not removed, cannot be consumed by any person - it would never be delicious food for them; those people seeking food and so on must take it out from the husk.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.2. Import*

Similarly, the naturally pure Buddha-essence, the Element, in living beings is mixed with the defilements of addictions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements*

As long as it is not freed from them, it cannot perform the deeds of the Buddha in the three worlds. Hence, the buddhas cleanse living beings from their defilements in order to help them obtain buddhahood. This statement directly demonstrates the fault of obscurations caused by the defilements and indicates the means of cleansing them.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.1.3.2.2. Exposition*

Just as a kernel of grain like rice, wheat, barley, etc., has not been fully threshed by using necessary means and still have beards, and so long as they cannot be enjoyed as delicious food for humans; [likewise], the king of Dharma, being reality mingled with

defilements, is the potential present in living beings for having the body or nature unreleased from the husk of addictions, will not grant the taste of Dharma joy to beings afflicted by the hunger of addictions. Thus, the buddhas work to cleanse living beings from addictions and help them experience the taste of holy Dharma. That is to say, the buddhas are the masters of Dharma teaching; the defilements can only be cleansed by disciples themselves.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2. The Three Poisons in Their Active Forms*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.1. Prelude*

The addictions are like a place rotting with filth, and the Element of the Tathāgata is akin to gold.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.1. Simile*

Suppose, while walking along the road in a hurry, a person's gold fell into a place rotting with filth. This gold, being of indestructible nature without deterioration, would remain there as it was in the filth for many centuries. Then a god with a pure divine eye, seeing it there, would tell a man: "Here is a piece of gold. Cleanse this supreme precious thing, and fashion it into something valuable such as an image of the Tathāgata." Likewise, having taught Dharma, the Tathāgata would cleanse living beings from defilements.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.2. Import*

Similarly, the Muni perceives the excellences of living beings, the naturally pure Element, drowned in filth-like addictions...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements*

...and pours the rain of Holy Dharma over all beings, according to their psychological makeups and thoughts, in order to purify that mire of addictions, to cleanse their obscurations.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.1.2.2.2. Exposition*

Just as a god, perceiving gold fallen into a place rotting with filth, tells people with great insistence about that gold being the most beautiful of things, so that it might be completely cleansed; perceiving the victor, which is Buddha-essence designated as such, the Essence of the precious perfect buddhahood within all beings has fallen into addiction's great mire, the Victor teaches them Dharma in order to purify it.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2. Instincts for Misknowledge Proved to Be Coincidental by Using Simile*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.1. Prelude*

The addictions are like [being] underground, and the Element of the Tathāgata is akin to a treasure of jewels.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.1. Simile*

Suppose there were an inexhaustible treasure beneath the floor within a poor man's house. This man does not know of it. Also the treasure cannot say to him, "Here I am!"

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1.2. Import*

Similarly, in the minds of living beings, there is a treasure of jewels capable of producing all excellences, the naturally immaculate noumenon that is the two kinds of selflessness, neither newly established nor negated. Without recognizing this noumenon mingled with defilements in their continua, these living beings constantly experience sufferings of poverty of liberation's happiness in various ways. The Buddha would appear in the world in order to eliminate these sufferings.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2. Exposition*

Just as a jewel treasure in the house of a poor man would not say to him, "I, the jewel treasure, am here," nor would the man know it to be there. All beings, who have the treasure of Dharma capable of producing all the Buddha qualities in the house of their mind, are like the poor man due to ignorance of its existence. To enable those beings to obtain this treasure — the Truth Body endowed with two kinds of purity — the Sage has taken rebirth perfectly, and has revolved the wheel of Dharma for his disciples who have three different kinds of spiritual genetic potential.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3. The Proof That the Addictions to be Eliminated by the Path of Insight and the Path of Meditation Are Coincidental by Using Similes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1. The Proof That the Addictions to Be Eliminated by the Path of Insight Are Coincidental by Using Simile*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.1. Prelude*

The addictions are like the sheath of fruit-skin, and the Element of the Tathāgata is akin to [the quality of] a sprout contained within a seed.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2. Exposition of Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.1. Simile*

The imperishable quality capable of producing a sprout is contained within a seed of the fruit of a mango tree or an orange tree and the like. When in the presence of cooperative conditions, such as ploughed soil, water, manure and so on, the sprout will gradually grow into the nature of a kingly tree.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.1.2. Import*

Likewise, enclosed within the skin or sheath of the fruit-like misknowledge, etc., in living beings, the virtuous ultimate element is pure by nature. And so, by depending on this, and by that virtue leading to the Mahāyāna path, the conditions of awakening spiritual genetic potential gradually transforms into the nature of a King of Muni.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.1.2.2. Exposition*

Just as a tree grows from a seed within the skin of a banana or mango fruit, and is conditioned by water, sunshine, air, soil, time and space, that makes room for growing plants; the seed of perfect buddhahood, the natural purity from which the sprout of buddhahood is produced. Contained within the skin of fruit-like addictions of living beings, and conditioned by this, and by that virtue with regard to study, contemplation and meditation, the Dharma of the Mahāyāna will first emerge and then increase more and more, thereby obtaining buddhahood.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2. The Proof That the Addictions to Be Eliminated by the Path of Meditation Are Coincidental by Using Simile*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.1. Prelude*

The addictions are like the tattered rags, and the Element of the Tathāgata is akin to a precious image.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2. Exposition of Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.1. Simile*

Suppose a Buddha image made of precious jewels, such as gold, wrapped in tattered, smelly rags, fallen on a desolate road and trampled by travelers, were seen by a god. In order to retrieve it from obscuring rags and trample, he would point it out to travelers about this matter.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.2. Import*

Likewise, the Buddha who has unobstructed eye perceives, even in animals, the nature of the Tathāgata wrapped in the various forms of addiction, which is reality mingled with defilements...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements*

...and, for the purpose of liberating living beings, demonstrates the techniques included in the paths of three kinds of spiritual genetic potential.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.3.2.2.2. Exposition*

Just as a god with divine eye, seeing a Buddha image wrapped in smelly rags and fallen on a road, would point it out to people in order to retrieve it from obscuring rags; the Victor, perceiving even in animals the naturally pure Element fallen on the road of saṃsāra, wrapped in tattered rags of addictions, teaches the Dharma in order that living beings be liberated from saṃsāra.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4. Defilements Related to the Impure Stages and the Pure Stages Proved to Be Coincidental by Using Similes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1. Defilements Related to the Impure Stages Proved to Be Coincidental by Using Simile*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.1. Prelude*

The addictions are like a pregnant woman, and the Element of the Tathāgata is akin to a cakravartin contained in the embryonic elements.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2. Exposition of Meaning*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1. Statement*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.1. Simile*

Suppose an ugly and poor woman, staying in a shelter for the homeless, bore a glorious king of cakravartin inside her womb, yet did not realize that a ruler existed within her abdomen.

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.1.2. Import*

Birth in the saṃsāra of the three worlds is like a shelter for the homeless. Impure living beings with coincidental defilements are like the pregnant woman, bearing a cakravartin. The naturally immaculate Element is like that within the womb; owing to having it, one is ultimately protected in stages.

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.1.2.2. Exposition*

Just as an ugly woman, dressed in dirty clothing, experiences the greatest pain in a shelter for the homeless, the ruler is inside her womb without her knowledge. Even though the protector resides within, living beings believe themselves unprotected, and never find peace of mind by the power of the addictions, so remain in the basis of saṃsāra's suffering. The Buddha expounds the Dharma to living beings in order to eliminate their addictions. Although this cleansing is not mentioned directly, it should be known within the textual context.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2. Defilements Related to the Pure Stages Proved to Be Coincidental by Using Simile*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.1. Prelude*

The addictions are like a clay mould, and the Element of the Tathāgata is akin to a golden image.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2. Exposition of Meaning*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1. Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.1. Simile*

Suppose that inside the clay [mould] there were a Buddha statue of melted gold, complete in all parts and free of defect of gold. But outside is covered with the clay in the nature of earth. By seeing and knowing of it, a person would remove the outer covering to expose gold inside.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.2. Import*

Likewise, the one who has attained supreme enlightenment, thoroughly sees the nature [of the mind] as luminosity, and the obscuring defilements are coincidental...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.1.3. Means of Purifying the Element from the Defilements*

...purifies living beings resembling jewel-mines capable of producing limitless Buddha's qualities from obscurations. Therefore, the supreme enlightenment possessed of two kinds of purity is obtained.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.4.2.2.2. Exposition*

Just as an expert removes clay, knowing that enclosed within is a beautiful and peaceful statue made of pure shining gold, the omniscient one knows of the peaceful mind, pure by nature like pure gold. [This omniscient one] removes obscurations by means of expounding Dharma that demonstrates the paths and fruition of three vehicles cleansing coincidental defilements, like chipping away the clay covering the precious statue. The entire section above is a detailed exposition of the similes for what is obscured and what obscures. [These similes] demonstrate that defilements are coincidental and can be cleaned away. And they also describe the means of purification and the mode how to remove obscurations and so forth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3. Précis*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.1. Prelude*

The summarized meaning of the similes is as follows:

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.1. The Similes for What Obscures*

Within a lotus, amidst bees, inside the husk, filth, and ground, within the fruit-skin, within tattered rags, in the womb of a woman, and inside clay…

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.2. The Similes for What is Obscured*

...that is like a Buddha, the honey, the grain, gold, a treasure, a tree, a precious image, a cakravartin, and a golden image. [This] explanation is done in pairs; that is, "within a lotus" is connected with "a Buddha" up to "inside clay" is connected with "a golden image."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.2.3. Defilements Related to the Natural Purity of the Mind Proved to Be Coincidental*

Similarly, it is said that Buddha-essence, the truthlessness nature of the mind free of the defilements with intrinsic unreality, is beginningless, and is not bound by the covering of living beings' addictions, though they are beginningless as well. [This is] because they have intrinsic realitylessness and cannot penetrate into the nature of mind, and because the mind has been intrinsic realitylessness from the very beginning.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.3.3. The* Commentary

In brief, these similes given in the *Tathāgatagarbha-sūtra* demonstrate the fact that, for all living beings, the defiling factors over their minds without beginning are coincidental for the mind is empty of intrinsic reality-status; the pure qualities are simultaneous with and inseparable from the mind without beginning for [the same reason that] the mind is intrinsic realitylessness. Therefore, the sūtra states as follows:

> Living beings are defiled because of the defilements on the mind; they are pure because their mind is pure by nature.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2. The Represented Imports*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1. Divisions of What Obscure the Element*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.1. Prelude*

In this regard, what have been demonstrated by nine similes, the sheath of lotus, etc.? Which ones are the defilements on the mind?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.1. The Division of the Defilements into Nine Groups of Identity*

There are nine groups of defilements: (1-3) Attachment, hatred and misknowledge in their latent states existing within the continua of those who are free of attachment to the desires of naïve ordinary people. [These] are the objects destroyed by transcendent intuition and are also the motivation behind karma that causes beings to be reborn in the two higher worlds. (4) [The] intense outbursts [from attachment, hatred and misknowledge] are the motivation behind both virtuous and non-virtuous karma that cause beings to be reborn in the desire would alone. (5) The instincts for misknowledge existing within the continua of arhats cause uncontaminated karma to be done. (6-7) The eliminations of the paths of insight and meditation existing within the continua of both ordinary people and noble beings; (8-9) and those related to the impure and pure stages. These nine groups are not divided in terms of different natures. Instead, these divisions are made from the point of view of different identities. [Moreover,] the latent states of the three poisons should not be taken as the seeds alone because the active addictions that

cause establishment of the two higher worlds are also included herein. However, hatred that causes the establishment of the two higher worlds is not active for it is not in any way the addiction that would cause beings to be reborn in one of the two higher worlds.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.2. Demonstrated by the Similes*

These nine defilements that obscure the Element are demonstrated well by the similes of the lotus sheath and so forth, in order to understand that defilements are coincidental.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.1.3. Elaborate Divisions Being Limitless*

It should be understood that the coverings of secondary defilements, if elaborately divided, have limitless millions of divisions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.1. Brief Statement on Defilements as Coincidental*

In brief, these nine kinds of addictions cannot penetrate the nature of the mind, and hence, can be separated [from the mind], being coincidental, in connection to the Element of the Tathāgata that is pure by nature just as lotus sheath, etc., to a Buddha's image, etc.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2. Detailed Exposition of Each Nature*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.1. Name Divisions*

What are the nine addictions? They are, namely: (1) the addiction characterized as the latent state of attachment; (2) the addiction characterized as the latent state of hatred;

(3) the addiction characterized as the latent state of misknowledge; (4) the addiction characterized as the intense outburst of attachment, hatred, and misknowledge. The term "intense" indicates that this group of defilements also includes the addictions which are the motivation behind killing, etc., causing living beings to be reborn in the miserable realms; (5) the addiction included in the ground of instincts for misknowledge; (6) the addiction to be eliminated by [the Path of] Insight; (7) the addiction to be eliminated by [the Path of] Meditation; (8) the addiction related to the impure stages; and (9) the addiction related to the pure stages.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2. Each Definition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.1. Explaining the Latent and Active Three Poisons*

Although all defilements can be included into the addiction to be eliminated by [the path of] insight and the addiction to be eliminated by [the path of] meditation, this division is made in order to understand that the active addictions and their seeds should be eliminated in stages; however much the defilements to be eliminated still remain when one has obtained arhatship of the Hīnayāna, etc. In this regard, (1- 3) the addictions which exist in the continua of those worldly people who are freed from attachment, and, being the cause of synthetic activity that accumulate immovable karma of which the place of retribution is definite, give rise to the material and the immaterial worlds. [Those] can only be destroyed by transcendent intuition because the addictions included in the ground of the "pinnacle of saṃsāra"[866] cannot be eliminated by the worldly path despite the fact that the subtle and coarse active addictions in the realms below the "nothing

[866] *srid rtse' sa.*

whatever"[867] can be eliminated by such a path. They are called the addictions characterized as the latent state of attachment, hatred and misknowledge. Their seeds can only be eliminated by the transcendent path. (4) Those which exist in the continua of those living beings who indulge in attachment, etc., and which, being the cause of synthetic activity that accumulate merit karma, which causes one to be reborn as a celestial being or a human, and demerit karma, which causes one to be reborn in one of the miserable realms, give rise to the desire world alone, and are to be destroyed by the wisdom of the meditation on impurity, etc., which are the yoga of the pure conduct; that is the active attachment overpowered by the concentration of the meditation on impurity, and the active hatred by the meditation on love, etc. They are called the addictions characterized as the intense outburst of attachment, hatred and misknowledge. For the system that accepts a fundamental consciousness different in nature from the aggregate of the six consciousnesses, the active intellect possessed of the addictions that are included in the ground of the desire world[868] cannot not be eliminated despite the fact that the people in the desire realm has obtained the first contemplation state,[869] as indicated in [Vasubandhu's] *Triṃṣikākārikā* stating "connected to the realm where one takes rebirth." But here we should not think in this way.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.2. Explaining the Instincts for Misknowledge*

(5) Those which exist in the continua of bodhisattvas possessed of powers, śrāvaka and pratyekabuddha arhats, and, being the cause that produces the uncontaminated karma - the subtle efforts of the motivation behind karma of three doors, give rise to the three

[867] *ci yang med pa.*
[868] *'dod pa'i sa.*
[869] *dhyāna, bsam gtan.*

kinds of mind-made body free of the defilements of addictions, and which are to be destroyed by the Tathāgata's intuition of enlightenment. These are called the addictions included in the ground of instincts for misknowledge. Although these saints work for living beings' welfare by taking the mind-made bodies that are established through the ground of the instincts for misknowledge and the uncontaminated karma, the ability to spontaneously, effortlessly accomplish living beings' welfare without need for the reliance [on motivation] is one of the distinguishing features of the perfect buddhahood alone. Therefore, the commentary states that "[the addictions] are to be destroyed by the Tathāgata's intuition of enlightenment." However, it does not indicate that the first moment of omniscience on the uninterrupted path[870] is the direct eliminator of the ground of instincts for misknowledge. If so, one would not obtain the ultimate elimination because [even the Buddha's omniscience] is still working on the elimination of what is to be eliminated on one's continuum. There is no need to mention that the first moment of omniscience would not be the uninterrupted path, if there would not the slightest defilement during the time of the uninterrupted path of the last continuum[871] in the Tenth Stage.

*Question:* Since the defilements related to the three pure stages are explained below as the objects destroyed by the vajra-like concentration, why is this kind said to be the object destroyed by the Tathāgata's intuition?

*Reply:* As explained before, although the subtlest ground of instincts for misknowledge is directly eliminated by the uninterrupted path of the last continuum in the Tenth Stage, [bodhisattvas who have] the last continuum in the Tenth Stage are still in

[870] *ānantaryamārga, bar chad med lam.*
[871] *rgyun gyi tha ma.*

need of motivation with subtle effort to teach the Dharma to living beings, etc., by taking the mind-made bodies and so forth. Thus, this statement is made in order to understand that teaching the Dharma to living beings through the elimination of such bodies and karma is one of the distinguishing features of the ultimate realization of reality-limit alone. On the other hand, when remaining in the absorption of the uninterrupted path of the last continuum, [bodhisattvas] do not directly perceive knowable objects in their multiplicity, not to mention that they would directly benefit living beings by teaching the Dharma and so on. There are many related points but I shall leave them for the time being.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3. Explaining What is to Be Eliminated by the Paths of Insight and Meditation*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1. General Meaning*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.1. Definitions of the Two Obscurations*

Addictive obscuration, by definition, is the kind of obscuration to the attainment of liberation that is paired with omniscience. Cognitive obscuration, by definition, is the kind of obscuration to the attainment of omniscience that is paired with liberation. Furthermore, it is called such because it is an obscuration to the attainment of eternal absorption into the knowable object; for it is until the end of saṃsāra and it is also an obscuration to the attainment of direct perception of all knowable objects in their multiplicity. Addictive obscuration is explained as mental turbulence. Mental peacefulness, the opposite of addictive obscuration, is the nirvāṇa from mere liberation that eases the suffering of saṃsāra. Mental turbulence is the suffering of saṃsāra. The

addictions or addictive obscuration is the producer. It should be understood that the truth of the path causes nirvāṇa to be obtained.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.2. Recognizing Exemplifications*

Addictive obscuration is an addictive misknowledge, the intellect of the truth-habit regarding person and aggregates, as well as active attachment, etc., which are produced by the addictive misknowledge, along with their seeds. Cognitive obscuration is an erroneous truth perception toward objects as well as the addictive latency that produces that perception. In this regard, the liberation of the complete elimination of the addictive obscurations has been obtained by śrāvaka and pratyekabuddha arhats as well as bodhisattvas in the Eighth Stage and above. The liberation of the complete elimination of cognitive obscurations has been obtained by the buddhas alone.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.3. Distinction between What is to Be Eliminated by the Path of Insight and What is to Be Eliminated by the Path of Meditation*

The conscious theoretical variety of addictive obscuration, which is to be destroyed by the Path of Insight, includes the though that "the truth-status of person or aggregates is acceptable" along with its seeds, as well as the assertion of truth-status, which is derived from an analysis of truth-status, along with its seeds. It should be understood that attachment, etc., are also derived from such an imagined addictive obscuration. The unconscious instinctual type of addictive obscuration, which is to be destroyed by the Path of Meditation, includes the innate truth-habit independent of any analysis upon attachment, and so forth, along with their seeds. The unconscious instinctual type of

cognitive obscuration is understood to be obscuration itself. Its conscious theoretical variety is the thought that "this truth perception is not erroneous" with the accompanying perceptive consciousnesses apprehending visual objects, etc., which hold truth perception toward objects, along with its seeds.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.4. Rough Explanation of the Mode of Eliminating the Seeds*

The mode of counteracting what is to be eliminated by the Path of Insight, e.g., is explained as follows: at the time when the uninterrupted path of the Mahāyāna Path of Insight associated with the tolerance of the Dharma of suffering[872] has been produced, its direct target, the seeds of what is to be eliminated by the Path of Insight, started to cease. Therefore, the future production of [the antidote] is simultaneous with the future cessation of [the defilements]. These seeds produced by a homogeneous previous cause become something no longer to be produced [that is] conditioned by the force of this uninterrupted path. Produced by the uninterrupted path, the initial path that has obtained the truth of cessation where these seeds are incapable of being produced because of the impression left as the antidote is called the "path of liberation."

Although the corresponding defilements become something that no longer exists and is no longer produced at the time of the uninterrupted path, since this happens through the lack of favorable conditions, the cessation through discernment[873] is not obtained. In this light, the uninterrupted path of the last continuum in the Tenth Stage still cannot be

---

[872] *sdug bsngal chos bzod.*
[873] *so sor brtags 'gog.*

termed as the "complete elimination" despite the fact that at that time there are no defilements of negative tendencies[874] even small as a single atom. This is so because the path, by which the [defilements] are incapable of being produced due to an impression left as the antidote, has not been obtained. If this reason were not established, the fruition would be simultaneous with the cause.

While accepting there is no direct object to counteract at the time of uninterrupted path of the Path of Insight, someone asserts that there are subtle defilements of negative tendencies at the time of uninterrupted path of the last continuum. This is a mixture of the theory "the elimination through what is to be produced" with the one "the elimination through what is to be eliminated." The assertion that the first moment of omniscience directly counteracts these [subtle defilements of negative tendencies] should be known as being ignorant of the system of the elimination and antidote. Furthermore, someone failed to ascertain the meaning of the statement in the *Abhidharmasamuccaya* that "[the elimination] is not the past because it ceases," thus not fully understanding why the seeds to be eliminated and their direct antidote, the uninterrupted path, are accepted as simultaneous despite the fact that the three modes of the elimination of the active [addictions] [mentioned in the *Abhidharmasamuccaya*] are unacceptable. If so, [according to this person], one then must accept that the light of the counteracting force and the darkness of the direct object to be counteracted are also simultaneous as illustrated [in the text] by such an example. Thus, neither does this uninterrupted path eliminate the seeds, its direct object to be counteracted or eliminated after its own time like destroying a vase by a hammer; nor [does the uninterrupted path eliminate its seeds]

---

[874] *duṣṭhula, gnas ngan len.*

before its own time, like pushing away something in the front, nor [does it do so] in its own time by way of ceasing together with [the seeds to be counteracted] like yoked yaks falling from the cliff. But then, what does this "counteraction" mean? It means that the future production of this antidote dependent upon the preceding familiarization is simultaneous with the future cessation of the homogeneous type of seeds to be eliminated, and that the seeds to be eliminated are becoming something no longer to be produced by means of this simultaneous production of antidote and cessation of the seeds.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.1.5. Specific Explanation of Tolerance and Knowledge in Connection with the Path of Insight*

When the noumenon of the Four Noble Truths has been realized directly by way of water pouring into water, one is no longer frightened of this profound Dharma, which is previously formidable and unfamiliar in saṃsāra. Thus, [this realization] is called "tolerance of the Dharma." There are four kinds of tolerance from the point of view of specific aspects with respect to determining the noumenon of the four noble truths. Like water pouring into water, the realization of the situation that the mind realizing noumenon does not feel any fear is called "subsequent tolerance."[875] Moreover, there are four kinds of subsequent tolerance in terms of realization [that are] divided from the point of view of specific aspects with respect to the subject [observing] noumenon of the Four Noble Truths. These eight tolerances are of the same nature but not identical. At this time, the truth of cessation free from coincidental defilements has not been obtained. [Subsequent tolerance] is posited on the realization of the [observing] subject, instead of being on the realization of noumenon of the Four Noble Truths. However, [this system]

[875] *rjes bzod.*

does not accept direct apperceptive self-consciousness.[876] The path of liberation that obtains the path of cessation free of coincidental defilements will be produced without arising from this meditative equipoise. At this time, there are four kinds of "knowledge of the Dharma"[877] that realize the noumenon of the four noble truths, as well as four kinds of "subsequent knowledge"[878] realizing the [observing] subject. These eight knowledges are of the same nature but not identical. Thus, a single instant of the direct realization of truth in a single session's meditative equipoise is produced as having the nature of the sixteen instants of tolerance and knowledge. This system does not accept such theories as subsequent tolerance being produced after the production of tolerance of the Dharma, etc.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.3.2. Its Ramifications*

There are two kinds of person who enter higher education [on the path]: ordinary people who have entered the path and noble ones. In this regard, (6) those existing in the continua of ordinary people in being educated on the path, and to be destroyed by the wisdom obtained through the first insight into transcendent reality. [These] are called the addictions to be eliminated by [the Path of] Insight. And, (7) those existing in the continua of noble ones in being educated on the path, and to be destroyed by the wisdom of the meditation on transcendent reality, perceiving it as it is, are called the addictions to be eliminated by [the Path of] Meditation.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.2.2.2.2.4. Explaining the Defilements Related to the Impure and Pure Stages*

[876] *rang rig mngon sum.*
[877] *dharmajñāna, cho shes.*
[878] *anujñāna, rjes shes.*

(8) Those which exist in the continua of bodhisattvas who have not reached the ultimate perfection of the stages above the Seventh, and are in disagreement to the wisdom obtained on the [first] seven stages, will be destroyed by the wisdom of meditation of the [last] three stages beginning with the Eighth stage are called, the addictions related to the impure stages. (9) Those which exist in the continua of bodhisattvas who have reached the ultimate extinction of addictions, and are in disagreement to the wisdom obtained through the meditation of the [last] three stages beginning with the Eighth, will be destroyed by the wisdom of the "vajra-like" concentration are called the addictions related to the pure stages. Each description of these nine defilements explains the respective possessor,[879] nature, and antidote, [e.g.,] the description of "those which are in disagreement to the [first] seven stages" indicates that these addictions exist within the continua of bodhisattvas below the Eighth Stage, that these are obscurations to the attainment of the stages above the Seventh, and that their homogenous continua are eliminated by the wisdom of the pure stages. The description "those which exist in the continua of bodhisattvas who have reached the ultimate extinction of addictions" indicates that the elimination [of all defilements] without remaining depends on the uninterrupted path of the "vajra-like" concentration.[880]

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3. Précis*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.1. The Śāstra*

---

[879] *rten.*

[880] Apparently rGyal-tshab here takes "the ultimate extinction of addictions" as the extinction of addictive obscurations in the Eighth Stage and "the elimination [of all defilements] without remaining" as the elimination of cognitive obscurations just before the attainment of buddhahood.

In short, as explained above, it should be known that these nine addictions, attachment and so on, are respectively demonstrated well by the nine similes of the lotus sheath and so on. Someone in the past asserted that this verse is not appropriate as part of the treatise, that instead it is a commentary on the line "by the similes of the lotus sheath and so forth (v.131)." Nevertheless, according to available books of the Great Lo-tsa-ba's translation, I think this must be a summary verse of the treatise.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.1.3.2. Statement on Elaborate Divisions Being Limitless*

And, if taken in detail, these addictions can be differentiated into 84,000 types, and hence, are as infinite as the Tathāgata's intuition. On this point, the *Tathāgatagarbha-sūtra* states that Buddha-essence is covered by the sheath of addictions with limitless divisions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2. To Whom They Obscure*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.1. The Śāstra*

It should be understood that by these defilements, the naïve, the Hīnayāna arhats, persons being educated including ordinary people who have entered the paths and noble beings of the Hīnayāna, and the wise ones who are the noble bodhisattvas, are respectively contaminated by four kinds of defilement including the three poisons in the latent states and their outbursts. [There is] one kind of defilement that is the ground of instincts for misknowledge; two kinds of defilements including what is to be eliminated by the Path of Insight and what is to be eliminated by the Path of Meditation; and two

kinds of defilements including those related to the impure stages and those related to the pure stages.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.2.2. The* Commentary

The Lord states in the *Tathāgatagarbha-sūtra* that all living beings are possessed of Buddha-essence. In brief, "all living beings" here refer to the four types of beings. They are: (1) naïve people; (2) arhats; (3) persons being educated [on the path]; and (4) bodhisattvas. These are defiled by four, one, two, and again by two kinds [of addictions] respectively, in connection with [obscurations to] the uncontaminated element. It should be known that [these beings] have the obstacles to permanently remaining in the meditative equipoise on the uncontaminated element.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3. Explaining the Similarity between Similes and Imports of What is Obscure the Element*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.1. General Prelude*

Furthermore, how should the respective similarity between nine addictions obscuring the Element, attachment, etc., and the sheath of lotus, etc., obscuring a Buddha's image, etc., be understood? Does this similarity between these similes and imports exist? The text also questions the reason that there is similarity between similes and imports of the Element: how should the Buddhas-essence be understood to be analogous to a Buddha's image and so forth?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2. [Explanation]*[881]

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.1. Three Poisons in the Latent States and Their Outbursts*

Just as a lotus grown from mud delights the mind when it first appears but later that delight disappears when the lotus has perished, similar to this simile, so is attachment's joy. Just as a swarm of bees sting and cause uneasiness when irritated; likewise, when hated arises, it brings suffering to the heart, thereby causing uneasiness. Just as the kernel of rice and so on are obscured by the external husk; likewise, the direct perception of the meaning of the Essence is obscured by the covering of misknowledge. Therefore, these two are analogous in terms of being obscuring. Just as filth is something unbearable and unpleasant; those having attachment engage in passion - in this way the intense outbursts that motivate unwholesome behaviors are similar to filth for they lead to a pitiable life, thus being unbearable.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.2. The ground of Instincts for Misknowledge*

Suppose that a treasure of jewels is obscured by the earth. Not knowing it, that treasure cannot be obtained; likewise, that self-arising [intuition] in living beings, the attainment of Buddha-essence free from all defilements, is obscured by the earth of instincts for misknowledge and cannot be perceived. Therefore, these two are analogous.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.3. Defilements to Be Eliminated by the Paths of Insight*

[881] This subtitle is not given in Tibetan original, probably missing.

*and Meditation*

Just as the sprout and such gradually grow and split, damage the skin of the seed; likewise, direct and fresh perception of reality immediately and quickly overcomes those to be eliminated by [the Path of] Insight. Therefore, these two are analogous. Having cultivated repeatedly with connection to the Noble Path, the essence of the futile views has been destroyed. Their residues, those to be eliminated by the wisdom of the Path of Meditation, are demonstrated to be similar to the tattered rags for they both become depleted of the essence.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.1.4. Defilements Related to the Impure and Pure Stages*

The defilements related to the seven stages are similar to the impurities of the womb because they both obscure self-awareness. The non-conceptual intuition obtained in the Eighth Stage is like release from that womb without the exertion of force just as retribution that effortlessly came from the previous karma. The defilements related to the three stages are known as like slight stains of mud, the objects to be destroyed by the Lord's vajra-like concentration.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.3.2.2. Précis*

It should be understood that, as explained above, the nine defilements, attachment and so on, are analogous to the lotus and the other. Although these [two lines] are suitable to be the prelude of the next section, it is explained as the précis of the section above.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4. Explaining the Similarity between Similes and Imports of the Element That Is Obscured*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1. General Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.1. The Śāstra*

Because the Element is included within the threefold nature, i.e. the Truth Body of the Tathāgata diffuses in all living beings, etc., it is similar to the similes of the Buddha image and so on.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.1.2. The* Commentary

The analogy between Buddha-essence, being the cause for purifying the mind, and a Buddha's image, etc., should be understood with reference to the threefold nature [of Buddha-essence].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2. Specific Explanations*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1. General Connection between Similes and Imports*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.1. Question*

What is the threefold nature of the Element that is said to be Buddha-essence possessed by all living beings?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.1. The Śāstra*

The natures of this Element are the Truth Body, reality, and also spiritual genes.

They are respectively known by three, one, and five similes in order to demonstrate that this Element pervades all living beings.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.1.2.2. The* Commentary

This Element, as the nature of [living beings'] susceptibility to the deeds of the Truth Body in light of the pervasiveness of the deeds, is understood by the [first] three similes: the Buddha image, honey, and the kernel [of grains]. Its being the nature of reality, which is Buddha-essence identical to the natural purity of the Truth Body without distinction, is understood by one simile: gold. Buddha-essence, as of nature of the spiritual genes from which Buddha's Three Bodies are produced, is understood by [the remaining] five similes: the treasure, the tree, the precious image, the cakravartin, and golden statue.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2. Detailed Exposition of Similarities*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1. The Truth Body*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1. Divisions*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.1. Question*

Here, how is the Truth Body understood?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.1. The Śāstra*

The reason why Buddha-essence is said to be pervasive in all living beings is: the Truth Body is known in two aspects: the direct realization of the ultimate element, which is naturally pure and free from all coincidental defilements, thus being perfect

immaculate – [this is] the Truth Body with respect to realization; the fruition of the natural outflow from this direct realization of the noumenon of the Buddha's mental continuum, i.e. scriptures that are definitive in meaning teaching the profound ultimate reality, and scriptures that are interpretable in meaning teaching a variety of relative things including person, aggregates, etc., by various means of different words and letters – [this is] the Truth Body with respect to teaching.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.1.2.2. The* Commentary

The buddhas' Truth Body should be understood in two aspects - the Truth Body with respect to realization and the Truth Body with respect to teaching: (1) perfect immaculate ultimate element that is the object experienced directly by the non-conceptual intuition in meditative equipoise. "Experienced object" and "object" are two different expressions in order to demonstrate the distinction between permanent meditative equipoise [of the buddhas] and [impermanent] meditative equipoise. Moreover, it is known as the Dharma realized by Tathāgatas' individual introspective wisdom in meditative equipoise. It is what is to be realized and the intuitive Truth Body with respect to realization realizes it; (2) the scriptures, the fruition of the natural outflow[882] of realization in the perfectly immaculate ultimate element, is the cause for the attainment of the Truth Body. This comes from the objectification of the scriptures and the meditation on their meanings; [then] teaching comes forth for other naïve people who are possessed of the three different kinds of spiritual genetic potential, or are not definite in certain type of genetic potential according to their thoughts. Moreover, this is known as the Dharma to be taught. The teaching is further divided into two, according to the means of arranging either subtle

[882] *niṣyanda, rgyu mthun pa.*

or extensive Dharma: (a) the teaching expounding ultimate reality—the way of profound Dharma—in the scriptural collection for bodhisattvas; and (b) the aphorisms, the discourses in prose and verse mingled with prophecy, verses, special utterances, narration, etc., expounding conventional reality, a variety of things. As to the twelve scriptural components, some sūtras state there are nine components. This is merely a difference in classification.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2. Actual Explanation of Similarities*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.1. The Śāstra*

Because of being ultimately transcendent, there is no conceivable analogy with the intuitive Truth Body with respect to realization in the world. Thus the Tathāgata's image and the Element is in the nature of the Truth Body that is naturally pure, free from all coincidental defilements, and all-pervading in living beings, and are demonstrated as similar. When the teaching on the subtle profound ultimate reality is experienced through the scriptures that are definitive in meaning, one experiences the nature of all things in one taste that grants unlimited joy like the one sweet taste of honey; while scriptures that are interpretable in meaning that teach various aspects of the conventional reality are known as like the kernel within the covering of various grains. This explanation of the two types of scripture, definitive in meaning and interpretable in meaning, and the corresponding similes is an elaborated explanation of the meaning of "diffusion" as mentioned in [verse 1.28 stating that] "all living beings are always possessed of Buddha-essence, by virtue of the diffusion of the buddhas' bodies..." The diffusion of the Truth Body means the pervasion of the buddhas' deeds. The buddhas' deeds enter into all living

beings by means of teaching the Dharma to a variety of disciples through speech. Since [living beings] are always susceptible to the buddhas' deeds, it is said that "the Truth Body is all-pervading in them."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.1. Explaining the Literal Meaning Demonstrated by Three Similes*

Thus, the statement that "living beings are possessed of Buddha-essence" is made with these three similes: the Buddha's image, honey, and the kernel, with reference to the meaning that without exception, the Tathāgatas' Truth Body is all-pervading in living beings. Indeed, there is no one among living beings who remains outside of the possibility of the attainment of the Tathāgata's Truth Body, just as there is no matter that can exist outside of space, such as the inside of vase ...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.1.2.2.2. Scriptural Reference regarding the Pervasion of the Truth Body*

...since the *Sūtrālaṃkāra* states as follows: just as space free of any obstructive tangible objects is always all-pervading in vessels, similarly, this natural pure Truth Body is accepted as the nature all-pervading in living beings.

> Just as space is always pervasive in matter, similarly, this natural pure Truth Body is pervasive in all living beings.

The former half of this verse is a summary of the meaning of the *Sūtrālaṃkāra* and the latter half is a quotation. However, these scriptural references are the same in connotation. There is an enormous difference of being subtle and coarse [between the buddhas and living beings] in terms of natural purity.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2. Reality*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.1. The Śāstra*

Being unchangeable by nature from excellent to inferior, perfectly granting desirous fruitions, and being virtuous and excellent owing to being free from sins and not penetrated by defilements; hence, this reality pure by nature, the mind's emptiness of intrinsic reality, is therefore said to be like the forms of gold which remains in filth. The nature of the Tathāgata, which is ultimate reality, i.e. the emptiness of intrinsic reality, penetrates the nature of mind in all living beings without the slightest difference in its appearance mode.[883] Intending this, [the Buddha] states that "all living beings are possessed of Buddha-essence."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.1. The Literal Meaning*

Being associated with limitless addictions and sufferings notwithstanding, the minds of living beings do not show any change because of naturally luminosity; that is, being empty by intrinsic reality. Therefore, it is called "reality" in the sense of being unchangeable like excellent gold. Furthermore, without difference in nature, all living beings will join the rank of "Tathāgata" whenever they have purified all coincidental

---

[883] *rnam par 'char tshul.*

addictive and cognitive obscurations, even those who have the causes of definite wrong-doing; hence [they are the] so-called "ones who will not obtain nirvāṇa." This statement should be thought of as a demonstration that the reality of all living beings is the Tathāgata, or that reality purified from all defilements is the Tathāgata. Thus, the statement that "living beings are possessed of Buddha-essence" is made with this simile of gold and refers to the meaning that reality is indivisible and undifferentiated in terms of the appearance made by its nature. This passage explains well the second import of the tripartite Buddha-essence found in the statement that "all living beings are possessed of Buddha-essence." Furthermore, it would reveal a great deficiency in analysis if you accepted [the statement that] all living beings are possessed of Buddha-essence with the intention to demonstrate that the natural purity of the mental continuum of an authentic Tathāgata and that of a living being are indivisible, unlike blue and yellow as two things.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2. Scriptural References*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.1. Of the Sūtra*

Having in view the nature of the mind, the pure and non-dual noumenon, the Lord states in the *Jñānālokālaṃkāra-sūtra* as follows:

> Mañjuśrī, the Tathāgata knows full well there is not the slightest thing to apprehend as the basis of the truth-habit, the cause of production of his own substantial aggregates, and hence, he protects living beings from their self-habits. Through his own purity, he has understood the natural purity of living beings. His

own purity and the natural purity of the living beings are non-dual; they cannot be divided into two.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.2.2.2.2. Of the Śāstra*

It is also stated in the *Sūtrālaṃkāra* as follows:

Though the natural purity is undifferentiated among all the buddhas and living beings, reality, after purification from all defilements, is buddhahood; therefore, all living beings are possessed of Buddha-essence based on the intended meaning that the reality which exists within living beings is not different from the reality of the buddhas.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3. The Spiritual Genes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.1. Similarity between Simile and Import of nature of the Spiritual Genes*

Like a treasure remaining from the very outset and a fruit tree grown through effort, the spiritual genetic potential is known to be twofold: the naturally existing gene that remains as the nature of the mind without beginning, and the developmental gene that has been newly produced from study and contemplation. The latter is called "supreme" for it has more important functions.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2. Similarity between Simile and Import of the Functions of the Spiritual Genes*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.1. Divisions of Function*

By this twofold genetic potential, the naturally existing gene and the developmental gene, a Buddha's Three Bodies are considered to be obtained through, firstly, the awakening of the genetic potential under appropriate conditions, and then, the cultivation of the spirit of supreme enlightenment and the deeds: attainment of the first body, the Truth Body, by the former genetic potential; attainment of the other two physical bodies by the latter genetic potential. The accomplishment on meditating the store of wisdom brings about the Truth Body possessed of two kinds of purity including purification of defilements and the intuition of knowing things just as they are. The accomplishment on meditating the store of merit brings about two physical bodies and the intuition of knowing things in their multiplicity. It should be understood that the Buddha's physical body adorned with marks and signs is the apparent manifestation of intuition in his mental continuum, thus devoid of the slightest inert substances, the accumulation of atoms and the like. If you assert that the Buddha's physical body is the mere perceptions his disciples would have and there is absolutely nothing included within the Buddha's continuum, it will make your position not different in the slightest from the heterodox Mīmāṃsaka assertion that it is impossible for a person who has eliminated all defilements to exist. Similarly, it should be understood that it would be erroneous to assert that there is not perception of knowable things in their multiplicity within the Buddha's subjectivity[884] and the like.

---

[884] *rang snang.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.1.2.2. Explanation of Similarity between Simile and Import*

As to the similarity between simile and import of the beautiful Natural Body,[885] it is known to be like a precious statue, not created by nature through other causes and conditions, as well as the precious treasure of excellences such as powers, fearlessnesses, etc. As to the perfect Beatific Body, owing to the enjoyment or possession of the kingdom of the great Dharma of the Mahāyāna, it is analogous to the cakravartin. Because of being in the nature of an image when compared to marks and signs of the Beatific Body, the Incarnational Body is like a golden statue.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.1. Possession of Buddha-essence because of the Existence of the Buddha Genetic potential*

Thus, the Element of Tathāgata is demonstrated to be the essence of all living beings with these five similes: a treasure, a tree, a precious image, a cakravartin, and a golden statue, with reference to the fact that there exists within all living beings the Buddha genetic potential which produces a Buddha's Three Bodies. Indeed, buddhahood is distinguished by a Buddha's Three Bodies. Therefore, since the Element of Tathāgata, the twofold genetic potential, is the cause of attainment of Three Bodies, the word "Element" is here used in the sense of "cause" despite the fact that the word *dhātu* can be translated as "cause,"[886] "ultimate element,"[887] "element,"[888] and so forth.

---

[885] *svabhāvakāya, ngo bo nyid kyi sku.*
[886] *hetu, rgyu.*
[887] *dhātu, dbyings.*
[888] *dhātu, khams.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.1. Prelude*

The twofold genetic potential is the cause for obtaining the Three Bodies, so it is said that there exists in each living being, the Essence, the Element of the Tathāgata established within their continua. But these living beings do not know about it. If realized, it will bring great benefit to living beings, as will be explained later.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.2. Scriptural Citation*

The Buddha states in the *Mahāyānābhidharma-sūtra* as follows:

> The Element, the [twofold] genetic potential, that exists without beginning is the foundation, basis, and support of all things of saṃsāra and nirvāṇa. Because of its existence, there are saṃsāra and the attainment of nirvāṇa.

If the nature of the mind were impure, it would be impossible for the defilements to be purified; if the production of excellences were unfeasible, its production would be unacceptable; if the spiritual genetic potential did not exist, saṃsāra and the attainment of nirvāṇa would be absurd because all is established on the basis of the naturally pure genetic potential. A fundamental consciousness different in nature from the collection of six consciousnesses is not accepted in this commentary. However, the Bodhisattva Noble Master Asaṅga pioneered the way for Champions of the Yogācāra system in other treatises which establish such consciousness by citing the same *sūtra*. Thus it would not

cause any damage if you [disagree with me] by saying that, if it were the statement on the existence of the twofold genetic potential and were scriptural reference to the existence of the spiritual genetic potential, this verse would no longer prove the existence of fundamental consciousness as it is the statement of the Lord on proving the existence of the genetic potential.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3. Explanation of Its Meaning Relying on Other Sūtra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.1. " Without Beginning"*

*Question:* How is it here that "it exists without beginning?"

*Answer:* It has been taught and ascertained by the Buddha in the *Śrīmālā-sūtra*, with reference to Buddha-essence, that "the beginning-limit is not to be perceived". It is unacceptable to speculate that [Buddha-essence] came into being at a certain point, and hence, not does not exist before that point.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.2. "The Element"*

As to the "Element," the Buddha states in the *Śrīmālā-sūtra* states as follows:

> Lord, this Buddha-essence is the essence of transcendent qualities because all transcendent qualities will arise through meditation that objectifies this Buddha-essence, and the essence of naturally pure qualities because of being the ultimate objective condition of these qualities.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.3. "The Foundation of All Things"*

As to the statement "the foundation of all things," this *sūtra* states as follows:

Therefore, Lord, Buddha-essence is the foundation, the basis, and the support of the uncompounded things, which are connected with the possibility of being separated from all defilements, not dissociated with the possibility of cultivating all antidotes, and hence, impossible to be separated from excellences. [At the same time], Lord, this Buddha-essence is also the foundation, the basis, and the support of the compounded things, which are unconnected, dissociated, and thus possible to be separated because [all defilements] cannot penetrate into the nature [of the mind].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.4. "There Is Saṃsāra"*

As to the statement "because of its existence, there [is] saṃsāra," the *Śrīmālā-sūtra* states as follows:

Owing to the existence of Buddha-essence, Lord, this [essence] is designated as "saṃsāra."

It is logical for living beings to transmigrate in saṃsāra because of the existence of the genetic potential. Otherwise, it will be illogical.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.2.2.2.2.4.2.2.3.2.2.3.5. "There Is Nirvāṇa"*

As to the statement "and the attainment of nirvāṇa," the *Śrīmālā-sūtra* states as follows:

Lord, if there were no Buddha-essence, there would be neither aversion towards suffering nor desire, longing, and prayer towards nirvāṇa.

The renunciation of saṃsāra and the aspiration for liberation would not arise if the spiritual genetic potential did not exist. These are the actions of the spiritual genetic potential as explained above. To sum up what have been explained so far, the single reality can be divided into three in terms of the means of explanation; that is, it is the spiritual genetic potential from the viewpoint of being the pure object in the casual state, it is reality from the viewpoint of being pervasive and the nature; and it is the Truth Body's diffusion from the viewpoint of being the fruition.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3. The Subjects That Realize the Element*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1. Demonstrating that Śrāvakas and Pratyekabuddhas Realize the Element through Faith*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1. Connection with the Previous Section*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.1. Demonstrating that All Beings Are Possessed of Buddha-essence*

Furthermore, by what kind of valid evidence should this Buddha-essence, which exists the whole time among all [living beings] without distinction, be perceived? It should be perceived by the valid evidence of the noumenon which proves that things would reasonably become such and not otherwise. What is this Essence like? It is vast as the Truth Body for it is pervasive in all living beings, as demonstrated in the line "in

virtue of the diffusion of the buddhas' bodies." It has the characteristic indivisible from the Tathāgata in terms of nature and entity, as demonstrated in the line "in virtue of the indivisible ultimate reality." And it is of the nature of the definitive genetic potential beyond doubt, as demonstrated in the line "in virtue of the existence of the spiritual genetic potential."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.2. Scriptural Reference*

The Buddha states [in the *Tathāgatagarbha-sūtra*] as follows:

> Worthy son, this is the noumenon of things. Whether the Tathāgata appears in the world or not, these living beings are always possessed of Buddha-essence.

The emptiness of intrinsic reality of living being's mind was not established newly by the Tathāgata, nor will be eliminated after he is gone - it remains at all times.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.1.3. Explanation of the Meaning*

The reasoning of the noumenon here refers to the proving reasoning,[889] syllogism,[890] or the means[891] which realizes that the nature of living beings' mind would reasonably be empty by intrinsic reality alone and not otherwise. To summarize, one should not conceive of the ascertainment or the proper understanding itself, which is the reasoning that ascertains and examines reality. The realization, or the reasoning of the noumenon, is because of being the mode of realization [arrived at] through mere intellectualism. This

[889] *yukti, rtogs pa.*
[890] *yoga, rigs pa.*
[891] *upāya, thabs.*

[noumenon] is not accessible to constructive thought [that is] dependent upon others' word either. It is accessible only through faith. [The noumenon] realized by permanent meditative equipoise is the object experienced by the Buddha alone. In this regard, someone asserts that the noumenon, ultimate reality, can only be realized dependent upon the Tathāgata's scriptures. This reveals that this person does not master the Buddha's teaching thoroughly and does not understand the sequence of realizations of hidden objects of comprehension and extreme hidden objects of comprehension.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.1.2. The Śāstra*

On the occasion of the last saṃsāra of existence, bodhisattvas will become buddhas independent of others, thus being self-arisen ones. For śrāvakas, pratyekabuddhas, naïve people, and those who have just entered the Mahāyāna, the buddhas' ultimate reality is the emptiness of intrinsic reality and can be understood only by faith but not by the means of following the Dharma …

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2. Demonstrating that There Is No Other Mode of Realization for Four Kinds of People*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.1. The Śāstra*

…just as the radiating sun cannot be perceived by the blind. It means that these four kinds of people cannot realize ultimate reality by their power just as one can barely see the sun by narrowed eyes. According to someone's explanation, the former half of this verse teaches that ultimate reality can be only realized through following scriptures even for those who are possessed of the spiritual genetic potential for the Mahāyāna, and the

latter half teaches that there is absolutely no realization for these four kinds of people. This explanation is incorrect as will be explained later.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2. The* Commentary

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1. Brief Statement*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.1. The Literal Meaning*

In brief, there are four kinds of individuals who are classified as blind to Buddha-essence. Who are these four? They are: (1) naïve people; (2) śrāvakas; (3) pratyekabuddhas; and (4) bodhisattvas who have just entered the vehicle...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.1.2. Scriptural Reference*

...the Buddha states in the *Śrīmālā-sūtra* as follows:

> Lord, for those who have fallen into the futile view, for those who attach to misconceptions, for those whose minds have deviated from emptiness, Buddha-essence is not their object of experience.

This passage means that naïve people do not understand the meaning of the subtle emptiness due to their habitual insistence on a personal self and their possessiveness and do not actually enter into the respective paths for the three kinds of spiritual genetic potential. Likewise, śrāvakas and pratyekabuddhas understand merely coarse emptiness in the form of the sixteen aspects [of the four noble Truths], such as impermanence and so forth, but not subtle selflessness. It is also clearly evident, as will be explained later, that

bodhisattvas who have newly entered the vehicle cannot understand the meaning of subtle emptiness either.

Someone asserts that such people who are possessed of the spiritual genetic potential for the Śrāvakayāna or the Pratyekabuddhayāna are naïve ones because [the treatise] has taught that naïve people cannot perceive Buddha-essence, and hence, it demonstrates that even noble śrāvakas and pratyekabuddhas do not directly realize the noumenon. If so, it would be pointless to mention separately that it also holds true for bodhisattvas who have just entered the vehicle because they are naïve people too. Furthermore, it is a general statement that these four kinds of people do not realize Buddha-essence, which is reality free of reifications. Since a few naïve people have fully realized the meaning of emptiness, it would be incorrect to take this statement as showing that no naïve people can understand [emptiness]. If it is thus mentioned because the text teaches [that those bodhisattvas] do not directly realize emptiness, it would be, again, pointless to make a distinction by stating [those] "who have just entered the vehicle," because ordinary bodhisattvas at the "Tolerance" and "Supreme Dharma" levels of the Path of Application after many great eons' cultivation still do not realize emptiness directly because they have entered the Mahāyāna path. Therefore, it should be understood that, when the text states that there are people who do not realize reality mingled with defilements, i.e. Buddha-essence, it refers to the three distinct types of people who have different spiritual genetic potential as well as naïve people. It would be a contradiction of the statement of the treatise that "it is accessible to faith" if we take the text as showing that noble śrāvakas and pratyekabuddhas do not realize the noumenon even in the slightest.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2. Detailed Exposition*

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.1. Those of No Understanding Because of Being Fallen into the Futile Views*

In this regard, "those who have fallen into the futile view" refer to (1) naïve people. Indeed, they cannot believe in the uncontaminated element or the ultimate reality that naturally stops the futile view, because of their habitual adherence to egoism and possessiveness; that is the non-understanding of selflessness by accepting a personal self and property in connection with contaminated things such as the aggregates, etc. That being so, how could they be expected to cognize Buddha-essence that is the object of the omniscient [Buddha]? This is impossible. [Realizing] Buddha-essence in permanent meditative equipoise is one of the distinguishing features of the omniscient [Buddha] alone.

#### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2. Those of No Understanding Because of Attachment to Misconceptions*

##### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.1. Explanation of Misconceptions*

[Next,] "those who attach to misconceptions" refer to people who are possessed of the spiritual genetic potential to be (2) śrāvakas or (3) pratyekabuddhas. They temporarily do not believe and understand the meaning of emptiness. Why? This is because, although Buddha-essence should be mediated upon as eternal, they indulge in the meditation on the notion of impermanence instead of meditating upon the notion of eternity. Likewise, although Buddha-essence should be meditated upon as blissful, they indulge in the meditation on the notion of suffering instead of meditating upon the notion of bliss.

Although Buddha-essence should be mediated upon as being regarded as self, they nevertheless indulge in the meditation on the notion of selflessness instead of meditating upon the notion of self. And, though Buddha-essence should be meditated upon as pure, they indulge in the meditation on the notion of impurity instead of meditating upon the notion of purity.

Buddha-essence should be meditated upon as eternity, bliss, self, and purity with the understanding of its distinctive basis that is reality free of reifications. It would be pointless to meditate on it in the opposite way as suffering, selfless, and impure. Although Buddha-essence is the ultimate reality of phenomena such as aggregates, etc., [śrāvakas and pratyekabuddhas] indulge in the meditation on impermanence, suffering, selflessness in its coarse forms, and impurity as the ultimate reality of phenomena such as contaminated aggregates, etc., instead of having the notions of eternity, bliss, self, and purity and meditating on them. Because of their non-belief, they are not interested in seeking and meditating on the techniques for the attainment of the transcendental eternity, which is the ultimate realization of the sameness between saṃsāra and nirvāṇa without deterioration; the transcendental bliss, which is the elimination of even the mind-made body and its cause, uncontaminated karma; the transcendental self, which is absolute pacification of all reifications of self-habit and truth-habit regarding selflessness; and the transcendental purity, which is the complete the elimination of the ground of instincts for misknowledge.

If you become attached to mere literalness and do not even care for a detailed explanation of the literal meaning like someone did, should you contemplate which

śrāvaka or pratyekabuddha would meditate on Buddha-essence as impermanent, suffering, and impure?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.2. Being Misunderstanding of reality*

Thus, this enumeration explains that this Element, which is characterized as the supreme eternity, the supreme bliss, the supreme self, and the supreme purity, is also not the object experienced by any śrāvaka and pratyekabuddha because they indulge in the path which is involved with the mental habit of holding to truth-status in impermanence, etc., and is in direct contradiction to the attainment of the Truth Body.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3. Proof*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.1. Prelude*

As to this fact that [the Element] is not the object experienced by those who indulge in misconceptions with the notions of impermanence, suffering, selflessness, and impurity, the Lord has explicated in detail in the *Mahāparinirvāna-sūtra* with the example of a jewel in the pond. It runs as follows:

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.1. The Simile*

> Bhikṣus, suppose that in the hot season, people put on their swimsuits and were playing in the water with various ornaments and enjoyments. Suppose then, someone would lose a valuable *vaiḍūrya* jewel in the water. Thus, in order to retrieve this *vaiḍūrya* jewel, all the people, leaving aside their ornaments, would dive into the water. They would mistake pebbles or gravel in the pond for the real jewel, take them out, thinking: "I have got the jewel!" Looking at them from the bank of the pond, they would notice: "It is not the jewel at all!" Meantime, the water of that pond would

> seem to shine by the power of that jewel. Such perception would make them realize its quality and proclaim: "How wonderful!" Then, a skillful and intelligent person would get the real jewel out.

The statement "in order to retrieve this *vaiḍūrya* jewel, all the people, leaving aside their ornaments, would dive into the water" is used as an analogy for [śrāvakas and pratyekabuddhas'] turning away from worldly distractions and their engagement in pursuit of the meaning of the ultimate reality. "They would mistake pebbles or gravel in the pond for the real jewel" is for their misconceptions about the ultimate reality of all things as impermanence and the refutation of the subjective self in coarse forms. "Looking at them from the bank of the pond, they would notice: It is not the jewel at all" is for an awareness of their own previous mistakes after realizing the meaning of emptiness. "The water of that pond would seem to shine by the power of that jewel" is for their misconceptions about the ultimate reality of all things as the refutation of the subjective self in coarse forms. "A skillful and intelligent person would get the real jewel out" is for people who have understood the meaning of emptiness.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.2.3.2.2. The Import*

> Likewise, bhikṣus, you who are ignorant of the ultimate reality of things, meditate with all perceptual habits, maintaining that all things are impermanent, that all things are suffering, that all things are selfless, and all things are impure, and mediate repeatedly and increasingly. But all these attempts are useless. Therefore, bhikṣus, you should become skilful, not taking those like the pebbles or gravel in the pond. Bhikṣus, these things upon which you meditate with all perceptual habits, maintaining that all things are impermanent, that all things are suffering, that all things are selfless, and all things are impure, and mediate repeatedly and increasingly, are [actually] eternal, blissful, pure, and possessed of self.

These [perceptual habits] should be understood in detail, according to the scripture, as misconceptions with regard to the arrangement of the ultimate reality of things.

These statements mean the same thing as taught in the *Yogācāracatuḥśataka* and the *Yuktiṣaṣtikā*: that the path to the realization of the sixteen [aspects of the Four Noble Truths] including impermanence, etc. is the path that brings [śrāvakas and pratyekabuddhas] to maturity in obtaining their respective enlightenment. Here, in order to establish the unique vehicle, this path is demonstrated clearly by the commentary to be the one that brings [śrāvakas and pratyekabuddhas] to maturity in obtaining the four kinds of transcendence.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3. Those of No Understanding Because of Deviation from Emptiness*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.1. General Statement*

[Lastly,] "those whose minds have deviated from emptiness" refer to (4) bodhisattvas who have just entered the vehicle and are deprived of the understanding of Buddha-essence with regard to emptiness of intrinsic reality.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.3.2.2.2.3.2. Specific Explanation*

Although these bodhisattvas have cultivated the spirit of supreme enlightenment, they do not understand the meaning of emptiness. They are the Mahāyāna people who accept emptiness of the subjective self in the coarse form as the door to liberation because it newly destroys previous phenomena with truth-status, thinking that nirvāṇa means annihilation and destruction of the real existence of the addictions, attachment, etc.

by the force of meditating on antidotes. This statement indicates that there are certain bodhisattvas who do not really understand the meaning of emptiness except the view accepted by Sautrāntika śrāvakas as explained in the *Abhidharmakośa* and its commentary as well as in [Dharmakīrti's] *Seven Logical Treatises.*

Furthermore, great bodhisattvas who are Yogācāryas or Vijñānavādins have the apprehension of emptiness with truth-status that is devoid of substantial subject-object dichotomy, negating that material, etc., are included in external things. That is what we should realize by the rational cognition of ultimate deeds,[892] and upon which we should meditate. This statement should be understood to be a strong negation of the assertion that the import of this *Mahāyānottratantra* does not go beyond the Vijñānavādin system.

As to someone's assertion that the former position accepts nihilism and the latter accepts eternalism, it should be understood that both positions fall into extremes of nihilism and eternalism.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4. Recognizing the Nature of the Element*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.1. Question*

How then, is this Buddha-essence, which is not the object for those mentally deviated, expressed with regard to emptiness?

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2. Answer*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1. The Main Meaning*

---

[892] *mtha' thug spyod pa' rigs shes.*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.1. The Basis: The ultimate reality of Things*

From this naturally pure Element, there are no pre-existing addictions with intrinsic reality-status or the conceptual objects of the subjective and objective self-habits to be newly removed, since they never came into existence from the beginning. This statement teaches that adherence to the truth-status of anything is a reification deviating from the meaning of the ultimate reality and the conceptual objects of such adherence could never be established from the beginning. Although the habit of intrinsic reality-status of the addictions is included in the objective self-habit, it is explained separately on purpose. The twofold selflessness is absolutely nothing original to be newly added upon the Element, since emptiness of the subjective and objective selves is the nature of the Element. This statement teaches that the assertion of non-existence of the twofold selflessness is a repudiation mistakenly applied in the meaning of ultimate reality, and that the negation of the conceptual objects [of self-habit] is not newly presented. If the statement that "there is no defilement to be removed; there is no antidote to be produced" were explained in a general sense without qualification, it would be a repudiation of both what is to be eliminated and its antidote.[893] Moreover, these first two lines can again be explained in a positive way: if the addictions with truth-status could be established as not being previously existent and newly removable, then emptiness of true existence of the addictions would be established as not being previously non-existent and newly posited. This is an explanation in terms of being the elucidation of the categorical differential.[894] If explained in terms of exemplification: ultimate reality is established on the basis of the fact that there is no recent removal in the slightest of previous truth-status of person and

[893] *spang gnyen.*
[894] *rang ldog dngos bstan.*

aggregates; conventional reality, in which all deeds and agents are possible by virtue of emptiness of intrinsic identifiability, is also established on the basis of the fact that there is no recent establishment in the slightest of previous non-existent magic-like relativity that is empty of truth [-status]. In summary, this verse teaches the integration between ultimate reality which is the emptiness of true existence, devoid of anything involved in the object of the truth-habit, and conventional reality of which all arrangements of deed and agent are accepted by the same [philosophical] system [that accepts emptiness], and thus, are possible.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.2. The View which Realizes Reality*

Reality that is emptiness of intrinsic identifiability of person and aggregates should be perceived correctly by the wisdom that realizes intrinsic realitylessness. This is the view that realizes the meaning of the ultimate reality.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.1.3. Fruition Coming from Habitual Affinity for This View*

...and conjoined with extensive techniques, the deeds, correct perception comes into liberation, the attainment of the perfect buddhahood, from habitual affinity for this view.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.1.2. Proof*

From this Element, the addictions with intrinsic reality-status are absolutely nothing obsolete to be newly removed. The Element is primordially empty of intrinsic reality-status of coincidental [defilements], which have a character of being separable from it by habitual affinity for antidotes. This teaches the objective condition of the twofold truth;

that is, it is possible to separate the addictions by the habitual affinity for antidotes and the addictions have never partaken of intrinsic reality-status from the beginning.

The emptiness of intrinsic reality-status of the addictions is absolutely nothing original to be newly added upon this Element. The Element is not empty from the beginning of emptiness of intrinsic reality-status of the addictions, the object [of the wisdom of emptiness] which makes possible the production of the unexcelled Buddha qualities such as the powers, etc., of character indivisible from it. This teaches that the ultimate reality, the object of the wisdom that directly realizes selflessness which is the cause of producing the Buddha qualities such as the powers, etc., exists from the very beginning. These expositions teach: the basis, which is the twofold relative and ultimate truths; the path, which is the wisdom that directly realizes selflessness; and its capacity to obtain fruition, perfect buddhahood, and so forth. The assertion that these [expositions] teach self-emptiness of the relative -- e.g., vase is empty by vase itself, and other-emptiness of the ultimate that is the truth-status in the ultimate reality -- should be understood to be the ultimate reification and repudiation, far from what is accepted [by the Master].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2. Explaining that Emptiness Is Not the Object for Those Mentally Deviated after Its Recognition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1. Explanation of the Ultimate reality*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.1. The Main Meaning*

What is demonstrated by this statement? There are absolutely not two kinds of self, the objects of the subjective and objective truth-habits. In turn, the causes of the

defilements are newly removed from this naturally pure Element of Tathāgata, since this Element is by nature devoid of intrinsic identifiability of coincidental defilements. This teaches ultimate reality as the emptiness of intrinsic identifiability, and the emptiness of own essence. In light of this, the arrangement of the two realities [of this treatise] should be understood to be equal to what is accepted by the Savior Nāgārjuna. Also, there is no twofold selflessness in the slightest. The object of the wisdom that directly realizes selflessness and is the cause of purification, being newly added, since its nature is emptiness of intrinsic reality, the noumenon indivisible from the pure qualities by antidotes, and so forth.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2. Scriptural Reference*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.1. Regarding the Proof*

Therefore, the Buddha states in the *Śrīmālā-sūtra* as follows:

> Buddha-essence is empty of the truth-status of all the sheaths of addictions that can be definitely differentiated and separated from the nature of the mind by the force of antidotes. Buddha-essence is not empty of Buddha's qualities that are inconceivable, far beyond the sand grains of the Gaṅgā in number and cannot be differentiated and inseparable [from the Essence].

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.2.2. Regarding the Realization Mode of the Truth of the Path*

Thus, the [fact] that something which has intrinsic reality-status does not exist is correctly observed as "emptiness of something" by the wisdom that directly realizes selflessness. The [fact] that something remains is correctly known as "rational existence."

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.1.3. Précis*

These two verses demonstrate the exact definition of "emptiness" because they teach about emptiness as free of two extremes of reification of the truth and repudiation of the relative.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2. Teaching That It Is Not the Object for Those Mentally Deviated and Who Attach to Errors*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1. Emptiness Being Not the Object for Those Mentally Deviated and the Others*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.1. The Main Meaning*

Those whose minds have deviated from emptiness because of falling into the extremes of reification and repudiation and are distracted in those speculations, neither doing meditation nor concentration upon it, are called by this reason "those whose minds have deviated from emptiness." Indeed, lacking intuition of ultimate emptiness, no one would be able to realize and obtain the pure reality, the ultimate element, which is free of constructive thought. This demonstrates that the naturally pure Element is ultimate reality.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.1.2. Scriptural Reference*

Intending this point, the Buddha states [in the *Śrīmālā-sūtra*] as follows:

The intuition of Buddha-essence is nothing but the buddhas' intuition of emptiness. This Buddha-essence has never been perceived and has never been realized by śrāvakas and pratyekabuddhas.

This teaches that the intuition of Buddha-essence is buddhas' intuition intending buddhas' permanent meditative equipoise. The statement that it is not the object experienced by śrāvakas and pratyekabuddhas indicates that they cannot realize it by their own power.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.2.2. Logical Proof*

This section is divided into three parts.

Firstly, this Buddha-essence of the ultimate element is said to be an object not experienced by those who have fallen into the futile view, since the intuition of the ultimate element is an antidote to the view of the extreme-habit.

Secondly, Buddha-essence in terms of being the Truth Body, the essence of transcendent qualities, is said to be an object not experienced by those who indulge in misconceptions, since the Truth Body is demonstrated as an antidote to the truth-conviction of the worldly things, such as impermanence, etc.

Thirdly, Buddha-essence in terms of being the Truth Body, the essence of the perfectly pure qualities, is said to be an object not experienced by those whose minds have mentally deviated from emptiness, since the transcendent Truth Body, from which the pure excellences are indivisible, is by nature empty of coincidental defilements which

are separable. The Element is naturally pure because of being emptiness free of the extremes of reification and repudiation. The statement "the pure excellences are indivisible from it" teaches that the Element is devoid of the object of repudiation, and the statement "it is empty of coincidental defilements" teaches that the Element is devoid of the object of reification.

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3. Teaching That It Is the Object Experienced by Bodhisattvas in the Ten Stages*

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.1. The Main Meaning*

If the direct realization of [the Element] with reference to the unique intuition that is undifferentiated from the ultimate element is the ultimate, then it will render a variety of vehicles in three different systems non-ultimate. While the natural purity of the transcendent Truth Body, i.e. the ultimate reality, is realized by intended disciples of the *Mahāyānottratantra* with respect to objective universal[895] during the paths of accumulation and application , its direct perception is here accepted as the "slight" observation of Buddha-essence in short period of meditative equipoise by bodhisattvas who are abiding on the ten stages, unlike the Buddha's perception by permanent meditative equipoise, since they have to stay in meditative equipoise and aftermath alternately...

*3.1.2.1.2.2.1.2.2.4.2.2.3.2. Scriptural Reference*

...as stated [in the *Aṣṭasāhasrikāprājñāpāramitā-sūtra*]:

---

[895] *don spyi.*

Even noble bodhisattvas in the great stages with pure vision of wisdom cannot perceive you, ultimate reality, at all times because their perception of ultimate reality is in meditative equipoise alone; thus their intellects are still partial, just as the sun in the sky [is seen] through a gap in clouds. Lord, your Truth Body can be only perceived by those with limitless intellect, which pervades the space of ultimate reality of infinite knowables through permanent meditative equipoise.

Someone asserts that the "slight" observation refers to the scope of the direct realization of the noumenon instead of being a short period of perception owing to alternate meditative equipoise and aftermath experienced by the noble bodhisattvas. This should be known as the message that is unable to formulate the arrangement.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3. Demonstrating the Need of Proclaiming That Living Beings Are Possessed of Buddha-essence*

This part includes the arrangement of disputes and the disputation and refutation about the uselessness [of this teaching on Buddha-essence]. Although it is also correct to explain this following section as the exposition of the prior section starting with "being the realization of [the Element] with reference to the unique intuition" along with the verses as proof, this would not contradict the explanation just mentioned above.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.1. Disputes and Summary as Prelude*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.1. Disputes*

*Question:* If this Buddha-essence is thus so difficult to cognize inasmuch as it is not always the object even for supreme noble ones who are abiding on the pure stages characterized as ultimately free of attachment, then what is the use of this teaching to the naïve? It is useless to teach them because they would not be able to understand.

Although the disputes about uselessness and contradiction are both presented in the treatise, while the latter dispute is extremely clear, the former is a bit unclear and is palpable only in reply that refutes the dispute. Thus, the commentary adds a supplement to the treatise.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.1.2. Summary*

*Reply:* There are two verses summarizing the purpose of this teaching on the Element: the first is a qualm, and the second is the response.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.2. Brief Statement on Disputes and Replies*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1. General Meaning*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1. Disproving Improper Perspective*

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.1. The Explanation of the Treatise Teaching the Need of Proclaiming the Element as Permanent Entity Being Nonsense*

*Assertion:* In the second wheel [of the Dharma] all things are said to be similar to clouds, dreams, and illusions. In this final wheel it is said there exists Buddha-essence, a permanent entity. As to the refutation of the arguments of contradiction between these two wheels and the uselessness of the teaching on [Buddha-essence]: the *Prajñāpāramitā-sūtra* teaches that all relative things are emptiness of their own

essence,[896] inert emptiness,[897] nihilistic emptiness,[898] and partial emptiness;[899] that is, they are self-emptiness, e.g., the vase is empty of the vase itself; the final wheel teaches that within the continua of all living beings there exists Buddha-essence, a permanent entity, endowed with all excellences such as the powers, etc. [This] is to say that ultimate reality is the profound other-emptiness devoid of all relative things. This is the necessity [of the teaching on the Element]. The verses starting with "it has been said that the reality-limit is forever empty of a compounded thing" is the refutation of the argument about contradiction. Moreover, it shows that ultimate reality is empty by all relative things.

*Reply:* Such an explanation is absolutely irrelevant, since an understanding of a permanent entity existing within one's continuum would not be conducive in the slightest to cultivation of the spirit of enlightenment. According to your explanation, since an "ultimate" living being is a permanent entity, he or she would not have an aspiration to become a buddha. In addition, there would be no need for this being to become a buddha again because he or she has been a buddha from the beginning. As to a "relative" living being, since it is empty by itself just as child of a barren woman not existent among knowable things; which discouraged living being would be inspired by such a teaching on the existence of Buddha-essence as a permanent entity? There is not a Buddhist who would not be an opponent of this view that falls into the extremes of both eternalism and nihilism![900] Furthermore, listen! Since you claim that the reality-limit is empty by suffering and its origin comprised of karma, addictions, and the aggregates of retribution, is it devoid of the relative holy truth of the path as well? If you are still not convinced,

---

[896] *rang gi ngo bos stong pa.*

[897] *bem stong.*

[898] *chad stong.*

[899] *nyi tshe' stong pa.*

[900] *rtag chad kyi lta ba' mthr ltung ba 'di las pha rol tu chos 'di las phyi rol tu gyur pa su la yang med do.*

then wipe your eyes and read carefully! Although this system should be refuted in detail, since it is an obvious erroneous constructive thought, I think that this much refutation is enough to serve the purpose, and is therefore not in need of further elaborations.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.2. The Explanation of the Treatise Teaching the Reason Why the Tathāgatagarbha-sūtra Is Said to Be Interpretable in Meaning Being Irrelevant*

Someone explained the meaning of self-emptiness similar to the assertion above. [According to this philosophical position,] no identification of anything can be made in the slightest, and hence, no distinction between being correct and incorrect can be drawn in the slightest. This position renders earnest determinations of action-abstention[901] useless. In such a system, the arrangement of all relative things cannot be established by validating cognition. The refutation that depends on the mistaken perspective alone is a completely contradictory act, since even the perspective on which the relative things are based cannot be proved to be mistaken in this system. In addition, it is a repudiation of ultimate reality to accept it as not existent and not non-existent. Therefore, no distinction can be made between the *Tathāgatagarbha-sūtra* that is interpretable in meaning [according to this person] and the other scriptures that are definitive in meaning. If the import of the *Tathāgatagarbha-sūtra* were accepted according to the assertion above, to explain that this *sūtra* is not literally intended indicates that this person does not clearly understand what is taught in the *śūtra* and how Venerable [Maitreya] explains it in this treatise.

*Question:* But then, what is the import of the passage from the *Tathāgatagarbha-sūtra* in which the Buddha states the following?

---

[901] *heyopādeya, blang dor.*

> This poor householder thinks of himself as poor and wanders above [a treasure] without hearing of, knowing, and perceiving it. Likewise, worthy son, underneath all living beings' insistently reifying minds there exists Buddha-essence, a great treasure of all qualities of the Buddha such as the ten powers, fearlessnesses, and unique qualities. However, these beings have grown attached to form, sound, smell, taste, and contact, hence transmigrating within saṃsāra. Not hearing of this great Dharma treasure, they will not obtain it and will not make an effort to cleanse it [from defilements].

This passage does not demonstrate that a buddha endowed with the twofold purity exists within the continua of living beings, since it states literally that Buddha-essence is a treasure from which the powers, etc., will come about. It does not state that Buddha-essence is the excellences such as the powers, etc., in and of *themselves*, since earlier the *sūtra* states:

> Within addicted beings possessing all addictions there exists the noumenon of the Tathāgata that is immovable and is not affected by any state of existence. Perceiving this, the Buddha proclaims: "They are all like me!"

Intending living beings' possession of reality as the mind's nature which is not different from the noumenon of the Tathāgata and is never penetrated by the defilements, the Buddha proclaims: "They are all like me!" This is the import of this scripture

statement just as the explanation offered in this treatise. The *sūtra* does not advocate even literally that a buddha exists within a living being because this [second] statement clearly explains the intention of the [first] statement. If this meaning of the word as stated in the *sūtra* were unacceptable, since in this *sūtra* the Buddha also states "perceiving all livings being, Buddha-essence," you have to accept living beings *themselves* as Buddha-essence. In order to avoid the misunderstanding that there exists within the continuum of a living being a buddha's Truth Body endowed with the twofold purity, the *sūtra* clearly states the existence of the noumenon, not the Truth Body endowed with the twofold purity as fabricated in someone's system. The intelligent ones should thus understand this matter through careful analysis. Even explained according to the assertion of certain Madhyamakas who treats truth-habit as part of cognitive obscuration, it would be hard for this person to think that the statement on clouds, etc., means that the nature of the mind is simply empty of suffering and its origin. Since the establishment of the *Tathāgatagarbha-sūtra* as interpretable in meaning does not correspond with what is explicated in this treatise, this *sūtra* must be accepted as definitive in meaning. If it had to be considered interpretable because it cannot to be taken literally but through explanation of the meaning of the word, then the statement from the *Prajñāpāramitā-sūtra* that "there is no form, no sound..." must be also accepted as intentional and unsuitable to be taken literally, because they are both under the same situation.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.1.3. Explanation That This Treatise Belongs to the Vijñānavādin System in Which the Second Wheel Is Established as Interpretable in Meaning Being Not Its Intention*

The explanation for [this section of] disputations and refutations accepting the assertion of Yogācāryas as one's own system is not the import of this treatise. The *Prajñāpāramitā-sūtra* is established by Yogācāryas as interpretable in meaning through a process of showing the intimated basis, the need, and the refutation of literalness; the *Saṃdhinimocana-sūtra* is considered definitive in meaning; and the *Prajñāpāramitā-sūtra* is considered definitive in meaning in this treatise. Moreover, it would be insufficient to explain the import of the message from the *Prajñāpāramitā-sūtra* that all things are empty; for example, the defilements are empty of suffering and its origin, because Yogācāryas accept the objective self-habit as the misapprehension of substantial difference of subject and object. But such emptiness is not taught in this treatise.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.2. Adopting a Proper Perspective*

*Dispute about a contradiction:* It has been taught in the *Prajñāpāramitā-sūtra* of the second wheel that all things are coincidental, like clouds, dreams, and illusions. This teaching contradicts the statement in the *Tathāgatagarbha-sūtra* that the nature of the mind is immutable for eternity.

*Reply:* There is no difference in terms of being definitive in meaning between the *Prajñāpāramitā-sūtra* of the second wheel and the *Tathāgatagarbha-sūtra* of the final wheel. Since the truth-habit is established as coincidental, included in the addictions, and unable to penetrate the nature of the mind, that effortlessly proves all things to be empty in truth, free of reifications. I shall explain this point in the section on the meaning of the word.

*Dispute about uselessness:* Being difficult to cognize, it is useless to teach the naïve the Element.

*Reply:* It is thus taught in order to dispel five faults.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.1.3. Refutation of Disputes*

*Question:* If the truth-habit is accepted as an addictive obscuration, then why an imagination about truth regarding three focal points is explained below as a cognitive obscuration?

*Answer:* There are instincts for the conviction about truth in three focal points; not in the truth-habit itself. [Furthermore,] there is no contradiction in taking truth-habit as a cognitive obscuration, since such an arrangement of what is to be eliminated and its antidote is explicated for disciples for whom it is temporarily inappropriate to teach subtle selflessness.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2. Its Ramifications*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.1. Disputes*

*Dispute about the contradiction:* It has been taught in this and that *Prajñāpāramitā-sūtra*, such as *Prajñāpāramitāṣṭādaśa-sāhasrikā-sūtra, Prajñāpāramitāśata-sāhasrikā-sūtra,* that all knowables are forever empty of intrinsic identifiability - like clouds, dreams, and illusions. Why has Buddha declared here in the *Tathāgatagarbha-sūtra,* and also in the *Śrīmālā-sūtra*, etc., the final wheel of Dharma, that Buddha-essence, which penetrates the nature of mind, exists in living beings? Being coincidental is in direct contradiction to penetration into the nature [of mind].

*Dispute about the uselessness:* Since the naïve would not be able to cognize [Buddha-essence], what is the use of this teaching to them?

There are respectively two replies to the disputes of contradiction and uselessness. It is stated in the prelude to this section that "there are two verses summarizing the purpose of this teaching: the first is the qualm, and the second is the response."

*Rejection:* Although the second verse is a reply to the dispute of uselessness, there is no reply to the disputes of contradiction.

*Answer:* There is no problem. The explanation of the necessity of proclaiming the existence of the naturally pure Element also serves as a reply to the disputes of contradiction, since its meaning is summarized in this verse and will be clearly stated below.

### *3.1.2.1.2.2.1.2.3.2.2.2. Replies*

There is a need [for the Buddha] to state that there exists within all living beings the naturally pure Element which is the foundation for possible production of all buddha qualities. It has been taught for the purpose of dispelling five faults as follows: (1) the fault of being disheartened, which is an obscuration to cultivation of the spirit of supreme enlightenment, thinking "I will not be able to attain unexcelled enlightenment because I do not have the Buddha-gene," hence cultivating the spirit; (2) the fault of contempt for inferior beings when one has cultivated the spirit but has not realized that all beings have the Buddha-gene, which is an obscuration to perform the bodhisattva deeds, thinking "I can attain enlightenment but not the others;" hence performing the deeds with wish to direct all living beings onto the perfect enlightenment; (3) the fault of reification

apprehending things established in unreality as in reality, which is an obscuration to the realization of meaning of the ultimate reality; (4) the fault of repudiation, denying reality, the naturally pure Element which makes all buddha qualities possible, hence unmistakably understanding the two realities; and (5) the fault of excessive attachment to oneself of self-cherishing, which is an obscuration to the realization of equal exchange between self and other that is the cause of producing the spirit of supreme enlightenment, hence producing the spirit on the basis of equal exchange. This teaching on the existence of the Element has been taught for the purpose of dispelling these five faults, thereby cultivating the spirit of supreme enlightenment and learning the deeds in general, and the last transcendences in particular, in order to realize the Element. Having realized that the naturally pure Element taught in the final wheel is equivalent to emptiness explicated in the middle wheel, we shall come to understand that the former and later teachings are not mutually contradictory.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3. Detailed Exposition*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.1. Prelude*

The meaning of these two verses should be known briefly by the following ten verses:

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2. The Śāstra*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.1. Explaining No Contradiction between the Former and Latter Teachings*

In the *Prajñāpāramitā-sūtra* all things are said to be coincidental and empty of reality; in this final wheel, reality that penetrates into the nature of the mind has been taught. These two statements are not mutually contradictory, since the teaching of this [final wheel] that the reality-limit, Buddha-essence as the natural purity of living beings' mind, is forever empty of compounded things including suffering and its origin, which are coincidental things that cannot penetrate into the nature of the mind, is also the import of the *Prajñāpāramitā-sūtra*. We shall understand this import in the following way: the mere emptiness of suffering and its origin stated in this [final wheel] is taught within the context of the teaching on emptiness of reality of all things. The foremost addiction is the truth-habit that is the conviction in the truth of things. This [truth-habit] is coincidental, unable to penetrate into the nature of the mind. This refers to the fact that nothing can be established on the mind as what is apprehended by this [truth-habit], since no other techniques except the negation of the supposed object of the truth-habit can be used to establish the emptiness of reality of all things. If the addictions are proved to be coincidental, then karma and retribution, which are produced by the addictions, are coincidental, as well. Since the addictions, karma and retribution, which are produced by the addictions, are said in the *Prajñāpāramitā-sūtra* to be coincidental, [the position that] all things are empty of reality should be established as the import of the *sūtra*.

[Furthermore,] since this emptiness of reality of living beings' mind is stated in the *Tathāgatagarbha-sūtra* to be the existence of the Element, these two teaching procedures of the middle and final wheels are proved to be not only compatible but also equivalent. If explained according to the Madhyamaka system that accepts the truth-habit as a cognitive obscuration, this reply would also appear to be a bit inappropriate. Thus, this treatise and its

commentary should be explained according to the Savior Nāgārjuna's assertion as explicated by the Master Candrakīrti. This way of explanation has been proved by many lines of reasoning that stop any possible limitation that it perfectly fits [the treatise's] meaning of the word. Therefore, the Omniscient Je Rinpoche (Tsong-kha-pa) bLo-bzang-grags-pa's eloquent elucidation of this treatise and its commentary should be known as a complete explanation for the intention of these treatises and to be truly outstanding.

Since the occurrence of addictions is coincidental to the mind, they are like clouds. Karma and retribution are like a dream, an illusion, and so forth. These should be understood in the following way: the addictions are likened to the clouds because the occurring of addictions is coincidental to the mind; karma, motivated and produced by the addictions, is like the experience in dreams because it is produced by delusion and is not established by what is experienced; and the contaminated aggregates, the retribution of addictions and karma, are likened to illusions made by magic because they are not established in reality, despite appearing in such way. However, if these statements were the proof of the teaching on emptiness of all things, it would be irrelevant to the teaching on emptiness of suffering and its origin alone. The assertion that ultimate reality is empty of all relative things reveals this person's poor understanding; for this treatise never teaches emptiness of the relative Truth of the Path directly and indirectly!

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2. Explaining the Need of Proclaiming Existence of the Element*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.1. Brief Statement*

So the emptiness of intrinsic identity of all things, arranged previously in the second wheel, and again, in this *Uttaratantra* of the final wheel, in order to dispel these five

faults and to cultivate the five excellences, the existence of Buddha-essence within all living beings, along with the need of this teaching, has been taught.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2. Detailed Expositions*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1. Specific Expositions*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.1. Obscuration to Cultivation of the Spirit of Supreme Enlightenment*

The need for living beings to realize the existence of the Buddha-gene within each of them is described as follows: firstly, not learning about this naturally pure Element, which makes all buddha qualities possible to come about, some of them feel disheartened. [They] think, "I will not be able to obtain buddhahood," because of the fault of self-contempt, [and they think they] will never cultivate the spirit of enlightenment. Thus, this teaching has been taught for the purpose of cultivating the spirit through the elimination of such faults.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.2. Obscuration to Performance of the Deeds*

Secondly, some disciples have cultivated this spirit but have not realized the existence of the Buddha-gene within all living beings. Through pride, they think: "I can obtain buddhahood so I am superior!" They insistently accept the notion that those who have not cultivated this spirit are inferior. Thus, this teaching has been taught for the purpose of performing the deeds for living beings' welfare with the understanding that all beings are capable of obtaining buddhahood.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3. Obscuration to the Distinctive Deed - Realization of the Import of the Ultimate Reality*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.1. Becoming under the Sway of Faults If Not Realized*

Correct understanding of the ultimate reality for living beings' welfare will never arise in those who think in this way. Thus, since they are apprehending intrinsic reality-status of the unreal through the faults, they will not cognize reality, the emptiness of intrinsic identifiability of the faults.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.3.2. The Means of Realizing It*

These faults of living beings, attachment, etc., are not real as they are newly fabricated by conditions and are coincidental; that is, dependently originated. In reality, these faults do not have a self of intrinsic identifiability, while the excellences are pure by nature.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4. Obscuration to Cultivation of Love and Compassion That Are Causes for Cultivating the Spirit*

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.1. Explaining From the Reversed Perspective*

If one apprehends the unreal faults as established in intrinsic reality, and repudiates the emptiness of intrinsic reality which makes the real excellences, the buddha qualities possible to come about, one will not obtain loving-kindness, which is the wish for all beings to be filled with happiness, and compassion, which is the wish for all beings to be free from suffering, through practice of other-cherishing, by which the wise sees the

equality between oneself and other living beings in terms of the existence of the Buddha-gene and the capacity for obtaining buddhahood.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.1.4.2. Explaining From the Positive Perspective*

On the contrary, through learning this teaching on the existence of the Buddha-gene within all living beings, there arises in the mind of these disciples enthusiasm for: that attainment of buddhahood, respect other living beings as for the Teacher, wisdom which realizes that the faults are not established by means of any intrinsic reality, intuition which realizes that all buddha qualities are possible to come about, as well as great love, as explicated above.

*3.1.2.1.2.2.1.2.3.3.2.2.2.2. Brief Statement on Benefits of being Free of Five Faults*

Because of production in the continua of these disciples of these five qualities, in which the stages of the Mahāyāna path is included, the fault of self-contempt will be absent and the equality between oneself and others in terms of the capacity for obtaining buddhahood will be perceived. Recognizing that the faults are not established by means of any intrinsic reality, possession of excellences that are possible to come about, the equality between oneself and living beings in terms of the capacity for obtaining buddhahood, one will swiftly obtain the perfect buddhahood by mediating on the stages of the Mahāyāna path.

*3.1.2.1.2.2.1.3. Title of Chapter*

This concludes a clear exposition of Buddha-essence encapsulated in the first summary verse, starting from the line, "Buddhas' wisdom enters into the multitudes of living beings," in the *Ratnagotravibhāgamahāyānottaratantra*. Although it seems appropriate to take the "first verse" as the verse on the arrangement of the whole treatise, I think the explanation just mentioned is correct. This concludes the exposition of reality which is mingled with defilements, as well.

Based on my venerable teacher's personal instructions,
I have clearly elucidated with simple words
The import of the scriptures such as the *Śrīmālā* and the *Tathāgatagarbha,*
As explicated by the Father and Son Bodhisattvas[902].

Thus, the exposition of the first chapter of the commentary of the treatise elucidating the intention of the Mahāyāna scriptures definitive in meaning is completed.

[902] Maitreya and Asaṅga.